Filosófica



Antropología trascendental

Tomo II

La esencia de la persona humana

Segunda edición

Leonardo Polo

EUNSA

ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

TOMO II

LA ESENCIA DE LA PERSONA HUMANA

LEONARDO POLO

ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

TOMO II

LA ESENCIA DE LA PERSONA HUMANA

Segunda edición

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 179

Primera edición: Mayo 2003
Segunda edición: Mayo 2010

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-2075-1 (Obra completa)
ISBN: 978-84-313-2086-7 (II)
Depósito legal: NA 1.252-2010

Composición: Salvador Piá Tarazona

Imprime: ULZAMA DIGITAL, S.L. Arre (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 11

1. La manifestación esencial 12
2. El disponer esencial 17
3. La iluminación esencial 18
4. La aportación esencial 22
5. Libertad y esencia 25

PRIMERA PARTE

EL PRIMER MIEMBRO DEL HÁBITO INNATO DE SINDÉRESIS: *VER-YO*

A. SÍNTESIS HISTÓRICA 29
1. El sujeto ante la duda: la certeza cartesiana 29
2. El yo lingüístico 33
3. El yo kantiano 36
4. El sujeto en Leibniz 37
5. La versión hegeliana del yo 41
6. El sujeto heideggeriano 43

B. PRIMERA PROPUESTA DE SOLUCIÓN DE LAS DIFICULTADES MODERNAS 50
C. EL VALOR EXPLICATIVO DE *VER-YO* 60
D. CUATRO TESIS ACERCA DE *VER-YO* 69
E. PRIMERA EXPOSICIÓN DE LOS SÍMBOLOS Y DE LA EXPERIENCIA INTELECTUAL 79

SEGUNDA PARTE

EL SEGUNDO MIEMBRO DEL HÁBITO INNATO DE SINDÉRESIS: *QUERER-YO*

A. SÍNTESIS HISTÓRICA 94
1. La posición griega 95
2. Ockham y la filosofía moderna 99
3. Algunas versiones modernas de la voluntad 102

B. LOS APETITOS SENSIBLES Y EL TENDER VOLUNTARIO 107
1. El apetito concupiscible y el irascible 107
2. La voluntad como tendencia 111

C. LA POTENCIA VOLUNTARIA 115
1. La voluntad como relación trascendental con el fin 115
2. La noción de potencia pasiva pura 117
3. La noción escotista de *perseitas* 120
4. Voluntad y libertad 123
5. La sindéresis como luz iluminante de la relación trascendental 124

D. LA INTENCIÓN DE LA VOLUNTAD Y LA SINDÉRESIS 134
1. La intención de otro 134
2. El rechazo de la intención de otro 138
3. La sindéresis y los actos que miran al bien trascendental 142
4. Los actos voluntarios relativos al fin 145
5. La libertad de la voluntad y la fruición 147

E. LA RELACIÓN MEDIOS-FIN: LA *INTENTIO* 150
1. La importancia de los medios 150
2. La pluralidad de los medios 152
3. La organización de los medios en orden al fin 154

F. LA *VOLUNTAS UT RATIO* 157
1. El consentimiento 162
2. La elección 164
3. El *uso* 166

4. La interpretación culturalista de la acción 169
5. La interpretación vitalista de la acción 171
6. La fruición 172

G. LAS VIRTUDES MORALES 173
1. La distinción entre los hábitos intelectuales y las virtudes...... 175
2. La prudencia 177
a) La versión tradicional de la prudencia............................ 177
b) La prudencia y la unidad de las virtudes morales............ 180
3. La justicia 182
a) La versión tradicional de la justicia 182
b) La justicia y la unidad de las virtudes morales 184
4. La amistad.. 186
a) La amistad según Aristóteles 186
b) La amistad cristiana 190
5. Las virtudes productivas 192

H. LA CUESTIÓN DEL MAL 194
1. La introducción del mal en la esencia humana 194
2. El enigma del mal 197

I. EL CRECIMIENTO DEL QUERER 199
1. El carácter de *además* de la persona y la obligación de querer.. 201
2. Querer-querer-más: más otro 203
3. Predilección y dilección.. 205
4. Reivindicación de la *órexis*.. 207

J. LA FECUNDIDAD TEMÁTICA DE LA SINDÉRESIS.......................... 209
1. Recapitulación 209
2. Los temas iluminados por la experiencia intelectual: las ideas 216
3. El sentido simbólico de las ideas 217
4. Las noticias de la experiencia moral...................................... 222
5. Recapitulación 232
6. El carácter metódico de la libertad 233
7. Propuesta de una metalógica de la libertad............................ 238

TERCERA PARTE

MANIFESTACIONES EXTERNAS DE LA ESENCIA HUMANA Y EL CUERPO

A. Historia y metafísica 245
1. Metafísica e interrogación 248
2. La cultura 249
3. La historia como cauce o ámbito de la cultura 252
4. El nivel de la historia 259
5. La libertad esencial y la superación de sus quiebras prácticas 262
6. La sociedad humana: un planteamiento del tema 265

B. Persona y metafísica 268
1. El tema como dimensión integral de la metafísica 269
2. La posesión de objeto 271
3. La discusión sobre el método 272
4. La libertad y el método 273

C. El disponer esencial y el trasmundo: la cuestión del cuerpo propio 274

D. El cuerpo humano en la segunda dimensión del abandono del límite mental 277
1. Propuesta de coordinación de la pluralidad fáctica 280
2. Interpretaciones de la muerte 287

E. El cuerpo humano en la cuarta dimensión del abandono del límite mental 291

F. La recepción del cuerpo 293
Del alma y del cuerpo 295

Epílogo 299

INTRODUCCIÓN

Como se anunció en el Tomo I de este libro, la cuarta dimensión del abandono del límite mental es el *quedar creciente* en el límite. El tema que le corresponde es la esencia de la persona humana[1]. La esencia es la *manifestación* de la persona. En tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra *manifestar* indica su depender de la co-existencia, y equivale a *iluminar*, que significa su depender del intelecto personal; a *aportar*, que señala la dependencia respecto del amar y del aceptar donal; y a *disponer*, palabra que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental. En suma, el Tomo II de la *Antropología trascendental* estudia la esencia cuyo ápice es el hábito innato llamado sindéresis, y que depende de los trascendentales antropológicos[2].

La esencia humana está abierta a los trascendentales clásicos: las luces iluminantes son verdaderas, y el aportar remite con limpidez al bien. Según su abrirse a la verdad y al bien, el *ápice* de la esencia humana es la dualidad *ver-yo* y *querer-yo*[3]. Asimismo, las palabras a que he acudido pa-

1. En atención a la distinción real de ser y esencia, es mejor decir “esencia de la persona humana” que “esencia del hombre”. Para resaltar la distinción entre la esencia de la persona humana y la esencia extramental, empleo la expresión “esencia humana”.

2. La dependencia de la esencia no es una deducción lógica —trascendental—, ni el análisis predicamental de la persistencia, sino un proceder superior al orden causal. Ni siquiera las nociones de emanación o de participación son válidas para enfocar el proceder esencial desde dentro, o sea, según la extensión de la libertad. En suma, propongo que la libertad se extiende de acuerdo con los hábitos que proceden de la persona y que se ramifica siguiendo la dualidad de la sindéresis.

3. Conviene indicar sin dilación que la inteligencia no es una relación trascendental con la verdad, pues sus operaciones no la saturan. En cambio, la voluntad es relación trascendental con el

ra describir la esencia humana son empleadas por la filosofía clásica para caracterizar la belleza. A pesar de los defectos del texto, el propósito de insistir en la belleza de la esencia humana preside las páginas siguientes. Con la palabra manifestación se subraya que esa belleza es real.

1. *La manifestación esencial*

Según se dijo en el Tomo I, la co-existencia carece de réplica. Sin embargo, como esa carencia no es compatible con que la persona se aísle, la réplica se busca. Por eso el intelecto personal es luz transparente y el amar se dobla con la aceptación. Estas dos dualidades son *separaciones* máximas[4]. Teniendo en cuenta que la co-existencia carece de réplica, se debe decir que es *silenciosa*, y que su actividad —la libertad trascendental— es un tema sin tema, salvo por conversión con el buscar.

La palabra *manifestación* indica que la esencia humana depende de la co-existencia[5]. Por tanto, con esa palabra se considera la distinción real del acto de co-ser y su esencia, es decir, la dualidad del acto y la potencia en la criatura humana, dualidad equivalente a la temática a la que se llega de acuerdo con la distinción entre la tercera y la cuarta dimensión del abandono del límite mental.

La co-existencia humana carece de réplica, pero su esencia no; mejor dicho, existe una pluralidad de personas humanas que se encuentran a través de sus respectivas esencias. En este sentido la esencia humana es dialógica: instaura la sociedad humana y la comunicación lingüística[6]. En tan-

bien. De aquí que los hábitos innatos superiores a la esencia sean intelectuales: completan el respecto esencial a la verdad. La distinción entre trascendentales personales y metafísicos se perfila mejor al sostener que el respecto al bien es esencial.

4. La noción de separación se aclarará más adelante. Aquí baste apuntar que la réplica que la transparencia busca, al igual que la aceptación buscada por el dar, transciende la persona humana. Con todo, esa trascendencia es íntima, pues es creadora de la persona.

5. La co-existencia es silenciosa, pero la persona humana no se conforma con el silencio, sino que busca y se manifiesta. La manifestación es la victoria potencial, o esencial, sobre el silencio.

La búsqueda de réplica es trascendental, y de su carencia surge la manifestación esencial, que no lo es. En tanto que la carencia de réplica se vuelve hacia abajo, se bifurca: de ella derivan *ver-yo* y *querer-yo*.

6. El lenguaje humano es distinto del lenguaje divino, puesto que las personas divinas no carecen de réplica. En cambio, el lenguaje humano ha de colocarse en la esencia como manifestación, es decir, en la comunicación recíproca con que cierta réplica es posible.

to que manifestativa, la esencia humana se ha de entender como *apelación*, es decir, como prestar y llamar la atención. Y como esa apelación no es anónima, comporta *ver-yo* y *querer-yo*. El ápice de la manifestación es el hábito innato llamado sindéresis.

La libertad es el trascendental antropológico que se convierte más directamente con la co-existencia, puesto que es la actividad del co-acto de ser personal. El carácter silencioso de la co-existencia se corresponde estrechamente con la ausencia de tema de la libertad trascendental[7].

Al depender de la co-existencia, la manifestación esencial está, por así decirlo, 'atravesada' por la libertad. Esta extensión de la libertad es la actividad de la esencia. Por eso la esencia es vida, y su vivir es inmortal[8]. Al respecto, conviene señalar dos distinciones: en primer lugar, la distinción entre *viviente* y *vida*; y en segundo lugar, la distinción entre vida añadida —o *refuerzo vital*— y vida *recibida*.

La vida que depende de la co-existencia es vida esencial. De acuerdo con una famosa sentencia de Aristóteles, *zoe zoein einai*; según mi propuesta, el vivir humano está en el nivel esencial: es la manifestación del viviente humano. El animal no es *además* como viviente, sino sustancia potencia de causa[9]. En este sentido, el animal se agota en vivir sin que quepa decir que *además* es viviente. Por tanto, en antropología es válida la fórmula *vita viventibus est essentia*. Paralelamente, la actividad de la esencia humana —la vida como libertad— es inmortal, y la actividad de la co-existencia es más que inmortal: el viviente conocerá como es conocido[10].

En el paraíso, Dios hablaba con el hombre; de manera que antes del pecado la carencia de réplica era vencida por la familiaridad con Dios. Sin embargo, la capacidad de diálogo no es anulada por el pecado. La amistad es la comunicación esencial más alta.

7. La libertad trascendental se describió como un tema que no remite a otro tema —salvo por conversión con el buscar—. De aquí que su valor temático equivalga por entero a la no desfuturización del futuro: como tema la libertad no es dual (cfr. *Antropología trascendental*. Tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, 234). En cambio, la libertad esencial es método que suscita o constituye temas.

8. La extensión de la no desfuturización del futuro a la esencia es su inmortalidad, y también su proyecto manifestativo: la vida humana es proyecto. Así se muestra la dualidad de la esencia como manifestación y como aportación. La vida inmortal está intrínsecamente iluminada: es la dualidad de la sindéresis. Esta observación preside el tema de la muerte corpórea.

9. Cfr. *Curso de teoría*. Tomo IV/2, Eunsa, Pamplona, 1996, 295-297.

10. Eckhart dirige la siguiente pregunta a la vida: ¿vida para qué vives? La respuesta: vivo para vivir. El para qué de la vida es vivir, y por eso, sostiene, es eterna: si se repite la pregunta, la respuesta siempre será la misma. En mi planteamiento, la vida humana equivale a la manifestación del viviente, por lo que no se limita a seguir viviendo sino que *aspira a vivir más*. La vida humana no es sin el viviente del que depende; por eso no se puede entender como *physis*, distinguiendo un sentido nominal y otro verbal de la vida, puesto que la vida humana es activa y el viviente también

En tanto que la vida añadida depende de la co-existencia, son características suyas reforzar una vida que no viene de ella, y respecto de la cual le corresponde añadir, redundar, inspirar. Por eso, la manifestación es manifestante: no sólo se manifiesta, sino que manifiesta[11]. En cuanto que la vida es vida del viviente, es vida añadida a la vida que procede de los padres. La generación humana procede de los padres. Pero ‘padre’, ‘madre’ e ‘hijo’ son nombres de personas, y aunque no existe hijo humano sin generación, los padres lo son por el hijo. Las células reproductoras proceden de los padres; en cambio, la persona del hijo es creada por Dios: por más que a generaciones distintas correspondan hijos distintos, el carácter personal del hijo no procede de sus padres[12].

Así pues, la vida que viene de los padres tiene que ser reforzada por el hijo para que sea vida propia: se añade vida a las células sexuales, que están vivas. A la vida que procede de los padres se ha de añadir un refuerzo que depende de la persona del hijo. Dicho refuerzo es la manifestación de la persona. Si la vida de un ser humano procediera enteramente de sus padres, no se podría hablar de la vida como esencia de la persona del hijo. Sin embargo, es preciso no pasar por alto que la especie humana es social, y que la vida recibida emplaza a la persona en la historia. Si el ser humano se aísla, el crecimiento de su libertad esencial es imposible.

En la medida en que la apropiación de la vida que viene de los padres tiene éxito, acontece la *expresión* esencial. La expresión es psicosomática y mortal. En lo psicosomático entra el desarrollo no sólo de las funciones orgánicas, sino también el de las facultades sensibles cognoscitivas y apetitivas, cuyo ejercicio es sistémico: relacional y complejo. La expresión es

(la vida humana no tiene sentido nominal, ni el hombre es un ente; la persona humana no es el que vive, sino el quien viviente).

11. La riqueza de la esencia humana no es sólo el contenido de la vida recibida, sino ser vida que procede del viviente que refuerza la vida recibida. Por eso la vida humana, aunque no es una réplica, es un redoblamiento: es vida en tanto que añade.

Al depender de la persona procediendo de ella, el ápice de la esencia prosigue —es procesual— de dos modos que llamo *suscitar en cascada* y *constituir en corriente*: un mirar doble y prolongado.

12. Con esto se alude a la contingencia y azarosidad de la generación del ser humano y a la predilección de Dios, sin la que no cabe persona humana. El carácter azaroso de la generación remite también a la persona del hijo. En ese sentido, quien será su hijo depende de lo que aportan los padres. El cuerpo de una persona no es intercambiable: con otro cuerpo sería creada una persona distinta. Los padres se desprenden de células vivas; hasta aquí es correcto hablar de ‘reproducción’, aunque es mejor llamarlo donación que el hijo acepta: esta aceptación es indisociable de la creación de su persona, y comporta una gratitud que se incrementa con la deuda contraída por la educación paterna.

guiada por la manifestación, y sin ella su complejidad —que no es sólo gestual— se dispersa o desordena[13].

La cuarta dimensión del abandono del límite mental investiga la esencia humana que manifiesta a la persona, es decir, la vida como manifestación del viviente[14]. La vida aspira a más vida; dicha aspiración depende del carácter de *además*. Para no suponer la vida se precisa no suponer el viviente, ni la vida respecto de su aspirar a más vida, a crecer.

Al sentar la distinción real del viviente y la vida, se sostiene que la vida es del viviente en cuanto que refuerza la vida recibida; sin refuerzo no cabe hablar de manifestación. Por tanto, lo propiamente manifestativo es el refuerzo: la orientación de la vida por el futuro no desfuturizado, según la cual se describe como vida que aspira y apela.

Lo que tradicionalmente se llama alma espiritual —inmortal— se entiende aquí como la manifestación esencial humana, que va desde la sindéresis hasta las potencias inmateriales y la expresión psicosomática. Tomás de Aquino sostiene que la realidad del alma se conoce habitualmente. Como es claro, ese hábito es innato, y aquí es equiparado a la sindéresis. Desde la sindéresis se entiende el alma como refuerzo vital.

El refuerzo vital es capaz de *inspirarse* en la vida recibida. Esa inspiración no significa precisamente comprender la vida corpórea, sino reforzarla[15]. La sindéresis se describe como *inspiración global* y, por tanto, como manifestación y refuerzo globales[16]. No cabe que la inspiración sea unilateral, o sin refuerzo. Por tanto, debe cifrarse en la *inclusión* de la inteligencia y la voluntad en el cuerpo[17].

La vida como esencia depende del viviente y es vida como refuerzo que se inspira, y aspira a más vida. El refuerzo comporta manifestación de

13. Algunas indicaciones sobre el estudio de la esencia humana con el método sistémico se encuentran en *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 4ª ed., 2001.

14. Dicha investigación parte del darse cuenta de la presencia y sube hasta los temas más altos animada por la libertad.

15. Dios no se inspira en la vida porque es Originariamente Viviente.

16. Si no tuviera sentido global, la expresión 'inspirarse en la vida' no sería válida. Desde aquí se puede distinguir la sindéresis del hábito de los primeros principios, que es una advertencia pero no una inspiración. Por eso se afirmó que dicho hábito equivale a la generosidad de la persona. La sindéresis se distingue de la generosidad en tanto que es el ápice de la inspiración vital. Paralelamente, los primeros principios son actos de ser extramentales, independientes de la persona humana, mientras que el vivir depende del viviente. En suma, la inspiración propia de la sindéresis comporta aspiración porque es superior a la vida recibida. En cambio, los primeros principios son más altos que el hábito intelectual, el cual *accede* a ellos plegándose a su superioridad.

17. Comprender la vida recibida es asunto arduo del que no puede prescindir la cuarta dimensión del método propuesto, que ha de completar lo que se ha descubierto en su segunda dimensión.

acuerdo con una orientación creciente. Por eso la vida reforzada no se puede separar de la valoración: vivir más no es indiferente. En este sentido, la vida esencial se inspira: la valoración y la inspiración son inseparables. De acuerdo con esto se abre la distinción entre vida *valorante* y vida *valorada*. La vida es valorada en tanto que nunca es bastante.

La distinción entre vida valorante y vida valorada permite una exégesis de la noción de *valor* discrepante de la de Nietzsche: la vida recibida trata de mantenerse y, por tanto, valoran tanto que reclama sus fueros. En cambio, la vida valorante, al inspirarse en la vida valorada, dispone de ella y, por tanto, es libre: vale más, pero no se limita a seguir viviendo, sino que aspira a más. La capacidad de inspirarse en la vida recibida aspirando a más pone de relieve el carácter creciente de la esencia humana. Sin olvidar que la inspiración que aspira es propia de la vida espiritual, se ha de señalar que sin vida en que inspirarse, las potencias espirituales no actúan[18]. La noción de potencia pasiva señala la humildad de la vida valorante, es decir, del refuerzo vital. De aquí, que la inteligencia y la voluntad empiecen a operar en determinada edad. La unión del alma con el cuerpo se entiende como inspiración valorativa; el alma es vida añadida[19].

La *recepción apropiante* de la vida recibida corre a cargo de la vida añadida, y por ser global, no sólo de las operaciones de la inteligencia y de los actos voluntarios, sino de la sindéresis. En tanto que la presencia mental es la guarda de la esencia humana, el cuerpo es uno de los sentidos del hecho: la presencia mental 'lo da por hecho'. De esta manera el cuerpo no se supone.

Por tanto, la realidad del alma estriba, no sólo en las potencias espirituales, sino en su ápice habitual: la sindéresis. La recepción del cuerpo es un hábito innato, de manera que la referencia del alma al cuerpo no es la de un acto primero, y menos aún la de una causa formal. Asimismo, no estimo acertado sostener que el alma humana separada del cuerpo sea una sustancia incompleta, pues un hábito innato es realmente superior a una sustancia[20].

18. Por ejemplo, la sindéresis ilumina los fantasmas: iluminarlos equivale a inspirarse en ellos. De acuerdo con eso se dice que la inteligencia es potencia pasiva.

19. Una manera de aproximarse a este asunto puede verse en Plessner y en Zubiri. Para Plessner, la debilidad de los instintos humanos da lugar a que la inteligencia se haga cargo de la conducción de la vida. Para Zubiri, la hiperformalización del cerebro del hombre exige la intervención de la inteligencia.

20. Por correr a cargo de un hábito innato, es posible la posesión corpórea, es decir, la técnica.

La vinculación del alma con el cuerpo es muy estrecha, precisamente porque el alma es vida añadida a la vida recibida. Solamente reforzándola o añadiéndose a ella, el alma recibe la vida que viene de los padres[21].

2. *El disponer esencial*

Al considerar la extensión de la libertad trascendental a la manifestación que depende de la co-existencia, se descubre que la vida añadida dispone. El *disponer esencial* es vertebrado por la libertad.

Los hábitos adquiridos, así como las operaciones de la inteligencia, y los actos de la voluntad son *modalidades dispositivas* de la sindéresis. Se ha de señalar la dualidad de los modos de disponer con respecto a lo disponible interno o externo a la esencia humana[22]. Por más que los actos voluntarios que tienen que ver con los medios sean susceptibles de libertad de elección, sería un error pernicioso sostener que al elegir se determine de cualquier manera la correspondencia de los actos elegidos con los medios. Dicha correspondencia no es caprichosa porque sin temas la libertad se desvanece. Llamo pretensión de sí mismo al intento de disponer de la esencia propia o de las esencias de las demás personas humanas forzando la correspondencia temática. Este intento es característico del egoísmo, y conlleva una desvirtuación de la libertad: en la pretensión de sí mismo subyace la penosa identificación del co-ser con la esencia. La dotación temática reclamada por la extensión de la libertad no permite tal identificación.

Los modos de disponer pueden describirse con la noción de *interés*, que es dual con lo *interesante*[23]. Por otra parte, como la sindéresis es el ápice global de la esencia humana, el disponer esencial puede llegar hasta el sacrificio de la vida recibida.

Una cuestión que requiere especial atención es el fracaso temático de la libertad arbitraria. La libertad vertebra los temas pero sin ellos es un esqueleto muerto. La tragedia de la persona es su aislamiento, pues en esa

21. Por eso la muerte es asunto serio, y no un mero evento accidental.

22. El acto voluntario llamado *uso* dispone de los medios y en cierto sentido de los hábitos adquiridos. Esto último es una afirmación de Tomás de Aquino. No todos los hábitos son útiles en todas las coyunturas prácticas: por ejemplo, manteniendo incólume la virtud de la justicia conviene matizarla pues no es lo mismo tratar con personas que con mosquitos.

23. El tedio, el terror y la angustia indican que esta dualidad puede romperse, lo que acontece casi siempre en la pretensión de sí mismo.

situación su libertad esencial se empobrece. Al igual que la libertad trascendental, la libertad esencial es estrictamente irreflexiva: método y no tema.

3. *La iluminación esencial*

La manifestación de la persona humana es el proseguir del hábito innato llamado sindéresis; pues ese proseguir se realiza de acuerdo con lo que llamo *ver-yo* y *querer-yo*. El primer miembro de ese hábito —*ver-yo*— *abarca* o *engloba* lo que ilumina, ante todo, el límite mental, o sea, las operaciones intelectuales. Ahora conviene indicar en qué se distingue *ver-yo* de los hábitos intelectuales adquiridos, los cuales, como también se ha dicho, manifiestan o iluminan las operaciones de la potencia intelectual sacándolas del ocultamiento que las caracteriza en tanto que destacan el objeto.

La distinción se establece del siguiente modo: los hábitos intelectuales adquiridos manifiestan las operaciones intelectuales y perfeccionan la potencia intelectual; pero son plurales porque cada uno manifiesta o ilumina una operación distinta. En cambio, la potencia intelectual depende del hábito innato englobante, el cual la suscita, y a través de los hábitos adquiridos —que también dependen de él y sacan a la luz la presencia mental liberándola de su constancia— la perfecciona. Pero *ver-yo* no se pluraliza como los hábitos adquiridos, sino que suscita las operaciones intelectuales englobándolas.

Ver-yo, es decir, la iluminación englobante de las operaciones y de los hábitos intelectuales adquiridos, no puede entenderse como una idea general ni como un concepto universal. Cabe aducir las razones siguientes: en primer lugar, que las operaciones intelectuales son actos detenidos. En segundo lugar, que son plurales y jerárquicas[24]. En tercer lugar, que *ver-yo* no se ilumina objetivamente[25].

24. La jerarquía de las operaciones se propuso como axioma en el *Curso de teoría*, I, 2ª ed. 1987, 165-199. Los hábitos intelectuales adquiridos son luces iluminantes inferiores a *ver-yo* que no engloban las operaciones iluminadas por ellos.

25. «*El yo pensado no piensa*». Esta observación interesa decisivamente a la cuarta dimensión del abandono del límite mental; volveré a considerarla enfocando la presencia como idea simbólica al final de la primera sección y en el último apartado de la primera parte.

Generalizar y conceptualizar son operaciones intelectuales, pero englobar no es una operación, y es aún más alto que los hábitos adquiridos[26]. Para estudiar el valor englobante de *ver-yo* cabe acudir a una observación de Aristóteles, de acuerdo con la cual es propio del intelecto la separación (*khorismós*[27]).

Quedar en el límite es la manifestación del valor constante de las operaciones intelectuales en tanto que la sindéresis se separa más de las operaciones que éstas de sus objetos. Sin duda, las operaciones intelectuales están separadas de sus objetos porque de otro modo ni cabría hablar de objeto (*ob-iectum*, *anti-keimenon*), ni el objeto sería intencional. Sin embargo, esa separación es la mínima; por eso se dijo que las operaciones se conmensuran con sus objetos[28].

Para formular lo que propongo llamar separación mínima, Aristóteles emplea la expresión *háma to autó*: objeto y operación son simultáneos; el objeto es *lo mismo* (sólo se conoce lo uno). Al describir la operación como presencia mental y como ocultamiento que se oculta, se recalca que la separación o valor iluminante del conocimiento intelectual objetivo es, aunque indudable, mínimo. Paralelamente, las operaciones tienen que ser iluminadas por los hábitos adquiridos.

De acuerdo con lo que acabo de decir, entiendo la noción de separación intelectual como la *distinción* entre el acto de conocer y su tema[29]. Esa distinción es mayor o menor, pero es imprescindible: sin ella el tema no es iluminado. Así resulta que si las causas se explicitan en pugna con la presencia mental, la separación de la operación explicitante con su tema es

26. De todos modos, el englobamiento habitual es sugerido por la operación generalizante.

27. Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 5, 430 a 22-23. La separación del intelecto agente es distinta de la separación de la sustancia.

Tomás de Aquino distingue la abstracción de la separación. Para él, lo separado es la temática metafísica, en especial las sustancias inmateriales (cfr. *Exposición del «De Trinitate» de Boecio*). Partiendo de las sucintas observaciones de Aristóteles y de Tomás de Aquino, vincularé la separación al abandono del límite mental.

28. La conmensuración de la operación con su objeto se propuso también como axioma en el *Curso de teoría*. Tomo I, 2ª ed. 1987, 31 ss.

29. La separación de la intelección y su tema requerida por la distinción entre el método y el tema no es espacial. Se ha de excluir esa connotación de la palabra, que se insinúa todavía más al hablar de separación mayor o menor. Repárese en que el intelecto es inmixto. Además, si un acto intelectivo ilumina a otro, la separación de este último comporta *a fortiori* la separación del primero. De otro modo, tampoco se entendería el sentido tomista de la separación —Tomás de Aquino sostiene que las sustancias separadas son reales sin aludir a su intelección humana—. También es significativa la decepción de Aristóteles ante la mezcla de los *spermata* de Anaxágoras, que contradice la prioridad del *nous* admitida por este filósofo.

mayor que la de dicha operación con su objeto[30]. La aún mayor separación de *ver-yo* respecto de los temas que ilumina equivale a su valor englobante de las operaciones y hábitos adquiridos[31].

La mayor o menor distinción entre el acto de conocer y su tema se corresponde con dualidades distintas de método y tema. Asimismo, cuanto más elevado sea el acto de conocer, mayor es la distinción con su temática. Por consiguiente, el abandono del límite mental se asimila a la separación, y de acuerdo con esto se distinguen sus cuatro dimensiones. Dicho de otro modo, las cuatro dimensiones del método propuesto se jerarquizan por los temas y atendiendo a la separación de los actos intelectuales con respecto de ellos.

Según esto, se distinguen las luces iluminantes y la *transparencia* del intelecto personal, que es la más separada, puesto que *busca* el tema que la transciende[32]. Las luces iluminantes encuentran su tema: ésta es su distinción con la luz transparente. La luz iluminante llamada hábito de los primeros principios se distingue netamente de sus temas, a los que es inferior. En cambio, la luz iluminante que se llama *ver-yo* se distingue de temas que son inferiores a él. Insisto: la temática del hábito de los primeros principios y la del hábito de sabiduría es superior a ellos, pero el primer hábito es luz iluminante y el segundo luz transparente, que por solidaridad con su tema —carente de réplica— puede describirse como 'buscar-se'. La luz iluminante que es *ver-yo* es superior a los temas que suscita *en cascada*[33]. Esa cascada es descendente hasta la inteligencia, y ascendente en tanto que suscita actos, los cuales también son luces iluminantes; el grado mínimo

30. La pugna o separación de la operación de concebir y de la operación de juzgar con la concausalidad es la segunda dimensión del abandono del límite mental. Dicha separación prescinde de la conmensuración, y en ese sentido 'devuelve' el contenido objetivo a la realidad extramental explicitando la concausalidad.

31. Como es claro, la verdad trascendental no puede ser englobada por *ver-yo*.

Los actos intelectuales son esencialmente libres, no versan sobre sí mismos. La separación de método y tema es estricta sin mengua de lo que llamaré *coincidencia*.

32. Con la equiparación del intelecto agente al intelecto personal se resuelve la grave cuestión que plantean los aristotélicos al negar que el intelecto agente sea cognoscente.

También la fe está separada de su tema, el cual se llama *misterio* por ser por completo trascendente a la intelección humana. La fe se expresa en símbolos; pero el tema de la fe no es el símbolo, sino aquello a lo que el símbolo remite. Por este doble motivo —porque su tema es misterioso y por aludir a él simbólicamente— se dice que la fe es una luz oscura. Nótese que por expresarse en símbolos proferidos, la fe se asimila a cierta *poiesis*. Por eso también se dice *fides ex auditu*.

33. En suma, los actos intelectuales esenciales —operaciones, hábitos adquiridos y hábito innato de sindéresis— son superiores a su tema. En cambio, el hábito de los primeros principios, el hábito de sabiduría y el intelecto personal son inferiores a su tema. Atendiendo a lo que se acaba de decir quedan ordenadas las cuatro dimensiones del abandono del límite mental. Asimismo, la superioridad del acto sobre su tema sólo es posible por y como extensión de la libertad.

de iluminación corresponde al objeto intencional, el cual ilumina lo que ya no es una iluminación. Con otras palabras, el límite de la iluminación es iluminante, pero su término intencional no lo es. De esta manera se logra otra descripción del límite mental, de acuerdo con la cual la presencia mental se describe como *guarda de la iluminación*, es decir, de la manifestación esencial[34].

En el *Curso de teoría del conocimiento* formulé el axioma de la infinitud operativa de la inteligencia[35]. La inteligencia es operativamente infinita, no tiene fondo de saco: no hay objeto último, siempre se puede objetivar más. Desde este axioma se detecta el límite mental. En rigor, el axioma de la infinitud significa que la potencia intelectual no se satura con lo que llamo *khoristós* mínimo, es decir, con aquello de que es potencia[36]. Tampoco se satura con los hábitos adquiridos, cuyo rendimiento en cuanto perfeccionante de la inteligencia estriba en operaciones ulteriores[37]. La operación intelectual se describe como actualidad, acto detenido, o separación mínima; y también como *guarda* de la manifestación esencial, o sea, de la distinción de la esencia humana con la esencia extramental.

La potencia intelectual se describe como potencia de operaciones y de hábitos adquiridos que la perfeccionan, pero no como capacidad de llegar a *ver-yo*. Por tanto, en antropología sólo cabe estudiar la intelección si se tiene en cuenta que *ver-yo* es una iluminación superior a la iluminación intencional y a la de los hábitos adquiridos, y que estos últimos iluminan las operaciones. *Ver-yo* es tema de la cuarta dimensión del abandono del límite mental porque la potencia intelectual sólo es capaz de operaciones y de ser perfeccionada por los hábitos adquiridos. La potencia intelectual se describe como *tabula rasa* en orden a objetos (y a ideas), pero no en orden a *ver-yo*, el cual no es un objeto, ni una operación, ni un hábito adquirido, sino el primer miembro de un hábito innato dual con la potencia intelectual, a la que suscita como *visividad*.

34. Por eso, la vida que depende de la persona se añade a la vida recibida de los padres. La inteligencia es una potencia espiritual no recibida de los padres, sino suscitada por *ver-yo*.

35. Cfr. *Curso de teoría*. Tomo II, 3ª ed. 1998, 155-171. Ésta es otra razón para no entender el valor englobante del *ver-yo* ni como concepto ni como idea general.

36. En el planteamiento tradicional, la voluntad se satura con un acto último llamado fruición.

37. El axioma de la infinitud ratifica que el carácter englobante del primer miembro de la sindéresis no se puede entender como una idea general, ni como un concepto, puesto que no hay algo así como «la operación de todas las operaciones» o «el objeto de todos los objetos». Asimismo, *ver-yo* es un hábito innato más separado de su tema que la presencia mental de las causas que son explicitadas en la segunda dimensión del método: la cuarta dimensión del abandono del límite mental engloba a la segunda, la cual requiere aquellos hábitos adquiridos que mantienen la manifestación de la presencia mental.

Por otra parte, la primera operación intelectual es la abstracción. La dependencia de la potencia intelectual respecto de la sindéresis ha de entenderse según lo que, en la filosofía tradicional, se llama iluminación de los fantasmas, la cual es previa a la suscitación de las operaciones intelectuales[38]. Asimismo, la iluminación de los fantasmas no se equipara al objeto de la fantasía en tanto que término de la intencionalidad abstracta: el objeto abstracto no ilumina el fantasma como la sindéresis, no lo 'hace' inteligible, sino que se convierte a él sin detentar su iluminación. Desde el punto de vista de la intencionalidad, hay una estricta diferencia de nivel entre el objeto abstracto y el objeto de la fantasía. Aunque la conversión de aquél a éste es imposible sin la iluminación de los fantasmas por la sindéresis, estas dos iluminaciones no deben confundirse porque la sindéresis eleva los objetos de la fantasía al suscitar su inteligibilidad, mientras que, insisto, la iluminación intencional abstracta no lo hace[39]. En suma, en la intencionalidad abstracta se aprecia un desdoblamiento entre lo inteligible y lo sensible que no es posible en el fantasma iluminado: lo sensible no es comunicado a la potencia intelectual (salvo en los sueños).

La tesis que preside la exposición de la intelección esencial no es demasiado complicada: ningún acto humano se conoce a sí mismo. La iluminación es siempre dual, de tal modo que es imposible la autoiluminación. En este sentido se ha dicho que el método y el tema son duales.

4. *La aportación esencial*

La esencia humana se entiende como aportación de acuerdo con la voluntad, que es la potencia del alma iluminada por *querer-yo*. Por consiguiente, la sindéresis es un hábito innato dual; de acuerdo con dicha dualidad se manifiesta la intimidad de la persona como luz iluminante que engloba el límite mental y como don que procede del amar y aceptar donal. Téngase en cuenta que los actos voluntarios no suponen el bien. Son actos

38. La iluminación de los fantasmas se atribuye al intelecto agente. Pero si el intelecto agente se asimila a la luz transparente, la cual es superior a las luces iluminantes, es más ajustado sostener que la iluminación de los fantasmas corresponde a la sindéresis, es decir, una luz iluminante a la que equivale el inspirarse en la vida añadida.

En el *Curso de teoría* no se estudiaron ni la tercera ni la cuarta dimensión del abandono del límite mental, pero se subrayó repetidamente que la persona no comparece en las operaciones ni en los hábitos adquiridos. Se indicó, no obstante, que la presencia mental es indicio de la persona. En *El acceso al ser* y *El ser* he llamado a la persona humana *núcleo del saber*.

39. Este tema fue estudiado en el *Curso de teoría*. Tomo II, 3ª ed. 1998, 224 y ss.

limitados de otro modo, al que llamo *tope*: no invaden lo otro. Esa limitación no se abandona.

Digamos inmediatamente que lo voluntario depende de la dualidad trascendental amar-aceptar[40]. Si se tiene en cuenta que el tercer miembro de la estructura donal —el don, el amor— no es un trascendental de la persona humana, se concluye que es esencial; puesto que la estructura donal no puede quedar incompleta[41].

Describo la voluntad como la potencia puramente pasiva, o como *relación trascendental* con el bien. A mi entender, sólo de esta manera la voluntad es superior a una facultad natural, y es posible sentar su depender de la sindéresis. Conviene notar que una potencia natural —psicosomática— no puede referirse al bien como trascendental metafísico. A la vez, esta descripción permite sostener, por un lado, que los actos voluntarios son *constituidos*: todos ellos son modalidades dispositivas de *querer-yo*; y por otro lado, que el bien es ratificado por el tercer miembro de la estructura donal: el amor.

La dualidad *ver-yo* y *querer-yo* es la manifestación de la intimidad de la persona, y la sindéresis es el ápice dual de la esencia humana. La descripción de la voluntad como potencia puramente pasiva o como relación trascendental con el bien no excluye que la voluntad carezca de verdad. Todo lo contrario: corre a cargo de la sindéresis el descubrimiento de la verdad de la voluntad; de otro modo, *querer-yo* no significaría nada. Por consiguiente, *querer-yo* puede describirse como el *verdadear* de la voluntad[42]. Dicho de otro modo, si cabe hablar de iluminación de los fantasmas, *querer-yo* es la iluminación de la voluntad. Esa iluminación se constituye con el primer acto voluntario, y los actos voluntarios siguientes están vinculados por lo que llamaré *querer querer-más*. Y también por ello, los hábitos de la voluntad —las virtudes— son interdependientes. En esto se distinguen de los hábitos intelectuales adquiridos[43].

40. La persona humana no es trinitaria. Cabe llamarla dual en tanto que co-existe.

41. De esta manera se muestra netamente la distinción real entre el acto de co-ser y la esencia humana, y su distinción con la del acto de persistir y la esencia extramental. Asimismo, se reafirma que la persona ha de completar el conocimiento esencial de la verdad, y ha de acudir a la voluntad para que no quede incompleta la estructura donal.

42. *Querer-yo* como verdadear de la voluntad marca la dualidad de la sindéresis con el hábito de los primeros principios.

43. Como ya he indicado, *querer-yo* está más cerca de la persona que *ver-yo*. De acuerdo con ello *querer querer-más* es *futurizante* mientras que *pensar* es *presencializante*.

Los hábitos intelectuales son netamente superiores a las operaciones; en cambio, los hábitos voluntarios no sobresalen de los actos, sino que se asimilan a los medios. Para no invadir el terreno de los moralistas, limitaré el alcance de estas observaciones a distinguir la temporalidad del alma

Quedarse en la persona sería no atender a la fecundidad de su esencia, es decir, a su manifestación[44]. Cualquier explicación causal o pregunta por el porqué no es pertinente en la esencia humana, que se distingue de la concausalidad extramental[45]. La cuarta dimensión del abandono del límite mental es expositiva: la manifestación es manifestante.

La potencialidad de la esencia humana se cifra en la pluralidad de actos y no debe confundirse con la potencialidad física que es concausal. Son niveles potenciales discernibles. Por otra parte, la concausalidad confiere actividad a la potencia física, mientras que el alma inmortal posee potencias pasivas.

Terminaré la introducción haciendo notar que la actividad libre llega a temas según la dualidad de la sindéresis. *Disponer-yo* sólo es admisible de esa manera, pues en otro caso la extensión de la libertad se angostaría —carecería de temas—. La distinción entre suscitar y constituir comporta que la extensión de la libertad termina en el límite mental y en el voluntario, al que llamo *tope* no abandonable[46]. Se dispone de la vida recibida en sus niveles bio-psíquicos. La distinción entre actos esenciales es potencial porque tales actos se separan por la potencia, que es la clave de su pluralidad. La potencia es continua y los actos discontinuos. Las dos ramas temáticas de la libertad se distinguen por sus respectivas potencias.

Describo la potencialidad esencial con la palabra mayor y menor. Constituir requiere una potencia mayor, esto es, puramente pasiva a la que satura. Ello se debe a que es el miembro de la sindéresis más próximo al carácter de *además*, por cuanto que procede de él de acuerdo con la circularidad *querer-querer-más*. Los actos voluntarios no son actos acotados y, por tanto, tampoco englobados, porque el otro al que tienden es el bien trascendental. Lo impide también el significado del tope dispositivo de la actividad voluntaria: no invadir lo otro. En cambio, la índole del disponer suscitante comporta que su potencia es menor o no puramente pasiva, pues

de la del cuerpo, y diré que aquélla va del presente al futuro mientras que la segunda va del antes a la sincronía.

44. Nótese que *quedar* se ha descrito como el valor metódico de la cuarta dimensión del abandono del límite mental, que se distingue realmente de la tercera dimensión de dicho método: por eso la expresión ‘quedarse en la persona’ es completamente extraña al carácter de *además*.

45. Asimismo, es preciso admitir que en el cuerpo humano la causa eficiente es menos importante que en otras realidades físicas, porque es inhibida por la recepción.

46. El abandono del límite no corre a cargo de la voluntad. Ello iría en detrimento de la vida práctica. Insisto, el bien trascendental satura la potencia voluntaria. En cambio, el conocimiento objetivo de la verdad no satura la inteligencia, pero es imprescindible para la constitución de los actos relativos a medios. Por eso debe admitirse la razón práctica. Desde luego, el bien trascendental no se conoce objetivamente: los actos voluntarios que tienen que ver con él *no lo presentan*. De aquí la distinción entre *voluntas ut ratio* y *voluntas ut natura*.

los fantasmas iluminados son su especie impresa. Incluso sin ellos cabe soñar.

Los actos intelectuales de la esencia están acotados y englobados; la verdad que iluminan no es trascendental. La potencia intelectual no se satura porque suscitar actos acotados no compromete a la persona. La inteligencia es una potencia menor que la voluntad, por lo que es preciso admitir actos intelectuales por encima de la iluminación esencial, los cuales no requieren potencia. En cambio, no hay que admitir actos voluntarios superiores a la sindéresis.

5. *Libertad y esencia*

La esencia humana está medida por su libertad, la cual no es arbitraria ni sólo electiva. Es vida añadida que organiza la concausalidad por encima de la causa final y vida iluminante de la irreductibilidad del ámbito intramental al que suscita, vida aportante, constituyente, del refrendo del bien; en definitiva, vida como disposición de la realidad esencial. Estas cuatro descripciones de la libertad esencial tienen en cuenta que la libertad ha de comunicar con temas.

La libertad esencial es método de cabo a rabo, de modo que no se aísla ni es compatible con temas en sí, ya que es superior a ellos como vida añadida, como iluminación, aportación o disposición. La libertad comunica con temas en el sentido de coincidir: concordar lúcidamente sin confusión con ellos[47]. La aceptación que la persona busca, la esencia la encuentra en tanto que el tema es inferior al método. Si la aceptación del método está asegurada, la búsqueda es omitida y la libertad se extiende.

Queda por dilucidar de dónde viene el tema. En la esencia, venir significa *proceder*. El contenido temático de la esencia no es sólo la vida recibida, sino perfecciones puras, inmateriales —suprasensibles—, que son redundancias de la sabiduría y de la generosidad de la persona[48].

47. La pérdida del tal acuerdo es la perplejidad.

48. Dichas redundancias, que pasan muchas veces inadvertidas, son, a mi entender de tres órdenes: los *símbolos intelectuales*, las *nociones claras* de la experiencia intelectual y las *noticias* de la experiencia moral.

Primera Parte

EL PRIMER MIEMBRO DEL HÁBITO INNATO DE SINDÉRESIS: *VER-YO*

A. SÍNTESIS HISTÓRICA

Intentaré delimitar el tema tal como nos ha sido legado por la filosofía moderna. En la medida en que el planteamiento moderno me parece desacertado, su exposición será crítica, con vistas a una aceptación matizada.

En la filosofía moderna el tema del *yo* es central, y se vincula a su tratamiento del conocimiento y de la voluntad. Pero, a la vez, la filosofía moderna está preocupada por la certeza; por eso, la subjetividad sale a relucir al hilo de este último asunto. No es fácil desligarse de este enfoque. Incluso al caer en la cuenta de que no es adecuado, incurrimos en él casi por ósmosis: con frecuencia nos sentimos dominados por la duda y nos esforzamos en salir de ella.

1. *El sujeto ante la duda*: *la certeza cartesiana*

Descartes llega al yo acuciado por la duda[1]. Salir de ella exige una verdad por completo segura; pero tal verdad no significa lo mismo que en

1. El carácter voluntario de la duda cartesiana está expuesto en mi libro *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1996.

el pensamiento tradicional, pues es sometida a un nuevo requisito: Descartes quiere una verdad de la que pueda estar enteramente cierto. La idea de la vigilia del espíritu es la pretensión de alcanzar una situación en que se somete a control todo aquello que comparece, o que tiene lugar en nosotros, de manera que no se nos escape nada. A esto también se le puede llamar *filosofía de la conciencia desconfiada*. El yo es el vigilante que guía la vida humana hacia la certeza y la libera de la situación desgraciada por excelencia —la inseguridad—.

Si yo soy un inspector que sospecha de defraudadores (los sentidos me engañan, incluso puede haber algún espíritu maligno empeñado en confundirme), tengo que reaccionar de tal manera que llegue a un estado de entera claridad. Por tanto, necesito un criterio de certeza completo e inconmovible. Puede parecer que esa actitud humana es normal y que quien no la adopta es descuidado e ingenuo[2].

Como la certeza en marcha trata de someterlo todo, dictamina que lo anterior a ella —lo que aparece— es un *dato* sobre el cual el yo ha de ejercer una actividad de *placet* o *non placet*. Sin embargo, cabe denunciar una seria deficiencia, a saber, la pretendida madurez de la postura crítica alberga un elemento poco crítico: ¿con qué autoridad se juzga? Además, el criterio de certeza llega tarde, pues al sujeto ya cuenta con los datos de los que duda y tiene que atenerse a ellos. Como los datos están dados de antemano, y yo no quiero que me engañen, tengo que desentrañarlos. Mi actividad consiste en buscar un procedimiento para que nada me pase inadvertido —Kant habla de apercepción trascendental—. Por eso el filósofo moderno adopta una *actitud de atenencia crítica*: el sujeto se atiene a los datos, trata de verlos fijándolos en su estricto perfil, de manera que en ellos no haya nada confuso, y una vez analizados formula un juicio que viene a ser una sentencia. Es la actitud de un juez: "este dato es inocente, este otro es culpable".

Me pueden engañar —y yo no puedo evitarlo— porque de antemano me encuentro con datos. Por consiguiente, lo oportuno es inspeccionar los datos para ver si cumplen un criterio —que soy yo mismo—. Es evidente una incoherencia: me encuentro con datos previos y luego emito un juicio acerca de ellos. En tanto que los datos están dados de antemano, yo soy pasivo; en cambio, cuando los someto a juicio —según certeza— soy activo. Por tanto, la certeza es *subjetiva*. Como es claro, esa actividad es extrínseca al dato. Si el dato es previo, y al yo le acontece estar cierto de él

2. Es notorio que Kant se erige en juez —en árbitro—. La postura de Kant es más rigurosa que la cartesiana, aunque también se le puede objetar que al someter la filosofía a juicio alberga una falta de seguridad inconfesada.

después, la certeza sobreviene al dato como una acción que formaliza la materia. Con esto la intencionalidad del dato es sustituida por la intención de dominarlo: un negocio ruinoso. También se puede decir que el criterio de certeza es la pérdida de la verdad del dato, o un sucedáneo de ella.

Si me domina la preocupación por la certeza, llamaré verdad a aquello de lo que estoy cierto. Pero cabe objetar que el dato pasa por un examen que resbala o no profundiza en él, pues profundizar en el dato no es considerarlo sospechoso, sino ejercer una actividad intelectual que encuentra la verdad en él y más allá de él. Repito, el sentido de la palabra verdad no es el mismo para un clásico que para un cartesiano, para el cual la verdad es *certeza*, es decir, *veracidad* del dato; pero la veracidad sobrevuela la verdad. Aspirar a estar seguro es un estado de ánimo. Pero la verdad no es un estado de ánimo, sino un trascendental[3].

Si se admite que el dato puede ser falso, se lleva a cabo una doble amputación: el dato deja en suspenso tanto la realidad del conocimiento como la realidad extramental. De igual manera, admitir un genio maligno capaz de engañarme y movilizar el yo contra él es asentar la verdad sobre un terreno movedizo, es decir, no atender a la índole intencional del conocimiento. Cualquier nivel del conocimiento está en relación con la verdad, de manera que la relación con lo dudoso no es primaria. Sin embargo, si busco la certeza subjetiva, no estudio el modo como el dato se me da. Para Descartes tiene que haber un proveedor de datos, pero ese proveedor no se muestra de antemano como *res cogitans*; me es extraño, por eso los datos son dudosos, y la duda me afecta como indicio de que el *sum* no ejerce un domino completo sobre ellos: Dios no duda. Ahora bien, pensar que el conocimiento da ‘gato por liebre’ o que en él se presentan gatos y no liebres, es la muerte de la filosofía, que desde ese momento se inicia con una preocupación surgida en el vacío dejado por la ignorancia de la actividad cognoscitiva.

Conviene ser drástico en este punto. Algunos dicen que si no se pasa por el tamiz crítico de Kant se incurre en ingenuidad. Pero, en rigor, si pasamos por el tamiz crítico de Kant, el conocimiento se confunde con un proceso físico sin causa final y la verdad se enrarece. El yo no puede ser un personaje arbitrario, desconfiado y totalitario.

El pensador moderno detiene la ingenua metafísica aristotélica con este pretexto: “un momento, la metafísica es un conjunto de datos pendientes de justificación crítica”. Al alegato moderno cabe responder así: la vela que usted aduce en este entierro no sirve para alumbrar la doctrina que us-

3. La veracidad moderna somete a juicio la sinceridad de la verdad.

ted mismo ha matado. Si el yo es la solución de una preocupación psicológica, es incompatible con una mentalidad investigadora libre de preocupaciones prácticas.

El criterio de certeza es arbitrario porque no puede hacer las veces de la verdad. Si se ha perdido la verdad de los datos, ¿a qué criterio se pueden someter? Si se dice que los datos tienen que pasar una prueba, se debe responder ¿porqué habrían de pasarla? No es justificable someter los datos a un requerimiento que presupone despojarlos de su intrínseco valor veritativo. Un científico como Galileo puede llegar a esta proposición: "si la temperatura no es calculable, no existe; no la admito, no me ocupo de ella porque he erigido como criterio científico la medida y, por el momento, la temperatura no lo cumple". Por tanto, hasta que se invente el termómetro —y la termodinámica—, la temperatura es un dato que no pasa la aduana[4].

El criterio de certeza es artificial porque es una profunda equivocación admitir que el yo se encuentra con datos previos; de manera que sólo decide después qué hacer con ellos. Esa inspiración subjetiva es pragmática: ¿cómo estar seguro de que algún criterio de certeza es pertinente? Sólo cabe alegar que vale para que no me estafen. Pero ése es un criterio de utilidad, no de verdad. Platón definía la democracia ateniense como un bazar. Algo de esto le pasa al hombre que busca la certeza: elige, selecciona. Como para hacer su sopa insustancial necesita sólo unos pocos productos, desecha los otros. A la larga, esta postura desemboca en el nihilismo[5].

En suma, en la primera fase del racionalismo moderno, el yo aparece ligado a la certeza, es decir, como vigilante o juez. Pero entonces se confronta con la verdad: no se abre a ella, sino que la somete a esclavitud. Así entendido, el yo es una covacha anímica que hace de comisario político —es la infancia de la KGB—. Ni a Aristóteles ni a Tomás de Aquino se les ocurrió ponerse a la defensiva de acuerdo con un criterio que reemplazara la verdad.

El pensamiento moderno pretende una vigilia completa. Pero en esta vida no estamos nunca completamente despiertos. Sería insensato pensar que en el cielo el yo someterá a Dios al criterio de certeza. En definitiva, Descartes es voluntarista y no logra escapar del arbitrismo de Ockham.

Concluyamos. Desechado el '*cogito, ergo sum*' por las razones aducidas por Kant y el argumento ontológico, atendiendo a que no cabe un úl-

4. De esta manera se pierde la complexión causal de la realidad física.
5. Foucault sostiene que el yo es un invento kantiano.

timo objeto, de Descartes queda el análisis, método válido en geometría, no en biología, la cual estudia realidades complejas[6].

2. *El yo lingüístico*

La versión cartesiana del dato se puede formular como término de la intencionalidad lingüística, es decir, olvidando la intencionalidad del objeto pensado. Interrogar datos es lo que hace un juez, y los testigos son los que puede engañar. Siguiendo este camino, la filosofía desemboca en la hermeneútica, olvidando que las palabras no son anteriores al pensamiento.

Sin duda, el yo se relaciona con el lenguaje, pero el lenguaje no es *a priori* respecto del pensar. Hay aquí un equívoco que atraviesa toda la filosofía moderna, la cual versa sobre enunciados, sobre frases. La noción de genio maligno es una hipótesis lingüística. Si el dato me puede engañar, es un *dictum*.

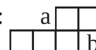
La importancia creciente de la lógica a finales de la Edad Media desemboca en la lógica de términos. Esto se debe, por lo pronto, a la práctica del método de las autoridades, o sea, a la importancia que se concede a lo dicho por otros autores; en segundo lugar, al uso del método dialéctico,

6. De aquí el mecanicismo cartesiano. Ilustraré el análisis con algunos ejemplos: a) la abstracción de la circunferencia, figura tan neta que es pensable, en tanto que se la despoja de sus acompañantes imaginativos. Me he ocupado de la abstracción de la circunferencia en el Tomo II del *Curso de teoría del conocimiento* (3ª ed., 191 y ss.).

b) En ciertos problemas es posible captar —intuir— que los pasos lógicos de su producción se relacionan intrínsecamente, de manera que se reúnen según la mismidad.

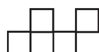
Así, dada la figura, que consta de cinco cuadrados iguales, convertirla en una figura de cuatro cuadrados iguales moviendo sólo dos lados, y sin que queden lados sueltos.

La solución, claramente analítica, puede ser ésta: 1º, moviendo dos lados se ha de construir un cuadrado nuevo. Por tanto, ese nuevo cuadrado sólo puede estar en dos lugares:



2º, al mover dos lados se han de eliminar dos cuadrados. Por tanto, los lados movidos son cada uno de un cuadrado distinto.

3º, pasar de una figura de cinco cuadrados a otra de cuatro, requiere que los lados comunes desaparezcan, es decir, que la figura se 'ajedrece':



Es posible notar que los tres pasos señalados se reducen a *mismidad*, y no forman una serie lógica. Descartes desconfía de la lógica, al considerar que no es posible sin la memoria, por lo que se escapa de la vigilancia actual.

esto es, la disputa entre razonamientos opuestos en la solución de las *quaestiones*. Es explicable que la filosofía medieval embarrancara en el nominalismo: lo importante es lo que dicen los libros, la *intentio autoris* y la contextualización[7]. La sustitución de la realidad por los libros es un peligro que acecha a los grandes lectores.

Al reemplazar la prioridad del pensar por el lenguaje, los datos son los textos o los discursos cuya valoración, en el mejor de los casos, es lógica. En esta línea aparece también el problema de la autorreferencia, que es el límite de la intencionalidad lingüística. Si no tenemos más que voces, como dice Umberto Eco, es fácil confundir la palabra con la voz; si se toma el nombre como nombre, se desemboca en la tautología.

Aristóteles distingue la intencionalidad de la palabra de la *foné*. El soporte fonético de la palabra es convencional. En cambio, la intencionalidad del objeto conocido no tiene soporte material. Por eso, al sostener que el lenguaje es *a priori* respecto del pensamiento, se pierde de vista que el pensamiento no versa sobre sí mismo, sino que de suyo, y no convencionalmente, es intencional. No se puede añadir nada a la intencionalidad objetiva que la refuerce o la debilite[8].

El lenguaje consta de dos elementos: uno material —la voz— y otro formal —el darse cuenta del significado de la voz—. *Darse cuenta* significa *conciencia*, y ser consciente de las voces es entender las palabras. Si a las palabras se añade la exigencia de certeza, se llega a la noción de conciencia de conciencia. Sin embargo, la conciencia de conciencia, es algo así como una torcedura de tobillo o un proceso al infinito indecidible, porque siempre se puede preguntar si estoy consciente de que estoy consciente…[9]. También es posible que otro sea más consciente que yo, en cuyo caso me puede engañar. Los escolásticos hablaban de las terceras, cuartas o quintas intenciones, y los lógicos modernos de niveles de lenguaje. La acumulación de intenciones da lugar a paradojas, aunque a veces se diga que descubriendo niveles superiores las paradojas se resuelven[10].

7. Siguiendo este camino la autoridad se somete a criterio de certeza.

8. Un yo como certeza es una especie de hipóstasis lingüística autorreferente.

9. Espinosa responde a esta pregunta con la noción de infinito positivo.

10. Para ilustrar el problema, propondré lo que puede llamarse paradoja gallega: un gallego le pregunta a otro ¿a dónde vas? El segundo le responde: a Sevilla. Y el primero dice: tú me dices que vas a Sevilla para que yo crea que vas a La Coruña, pero vas a Sevilla; pues con tu respuesta intentabas engañarme en mi condición de gallego, es decir, diciendo donde vas.

Es claro que todo esto es lingüístico, y que puede proseguir así: tú me dices que vas a Sevilla para que yo crea que vas a La Coruña, pero como sabes que sé que con tu respuesta intentabas engañarme diciendo verdad, vas a La Coruña. Como se ve, el proceso de las intenciones es infinito.

La pluralidad indefinida de intenciones es propia de la lógica de términos, pero no del pensamiento, el cual no versa sobre sí mismo sino sobre la verdad[11]. Gödel ha hecho retemblar la lógica moderna, pero como él indica, sus teoremas versan sobre los enunciados matemáticos, no sobre la verdad de la matemática.

Se pueden formular expresiones lingüísticas íntimamente contradictorias. El lenguaje puede hacerse la zancadilla a sí mismo —el pensamiento no—: en la fórmula lingüística "usted nunca sabrá si digo verdad", si la fórmula se considera versando sobre sí misma, se ve enseguida que es verdadera en tanto que es falsa; si se afirma que la frase es verdadera, se niega que "*nunca* sabré si digo verdad". La sutileza reside en la inconsistencia de la fórmula, que sólo es posible porque es lingüística. Se me ha dicho "nunca sabrás si digo verdad"; aceptándolo dictamino que la fórmula es verdadera sólo si es falsa: P presupone internamente no-P. En cambio, el pensamiento no presupone lo falso para llegar a la verdad.

Wittgenstein es un testigo excepcional de que limitándose al lenguaje no se va a ninguna parte. Los enunciados son en última instancia indecidibles porque las paradojas son inevitables. Incluso se dan paradojas intrínsecas a un mismo enunciado, que sólo es verdadero si es falso. Sin duda, debo estar cierto de que lo que compro es jamón de jabugo, porque el vendedor me puede engañar, pero esto es un problema práctico. Someter las fórmulas lingüísticas al mismo criterio equivale a incluirlas en el ciclo mareante de la inconsistencia. Pero esta inclusión no es inevitable, y puede ser evitada por el enfoque pragmático de la filosofía del leguaje. Ciertas frases tienen un valor declarativo eficaz de suyo: por ejemplo, la expresión "se levanta la sesión" formulada por aquél a quien corresponde lleva *ipso facto* a término lo que expresa[12].

El lenguaje es muy importante para el abandono del límite mental, pues lo logrado con este método debe expresarse. A este respecto conviene resaltar la función simbólica del lenguaje que el logicismo suele olvidar.

11. La solución de Ockham a la proliferación de la *suppositio terminorun* consiste en dotar a las ideas de otra suposición: *suppositio formalis*. Los universales son intencionales entre sí, pero no respecto de la realidad —una tercera *suppositio*— ni respecto de sí —pues entonces, cada idea sería tautológica y las relaciones lógicas imposibles—.

12. El valor productivo del lenguaje —en el que tanto insistió la magia primitiva— se nota con frecuencia en el uso social: mandatos, instrucciones técnicas, etc. También es oportuno señalar que el lenguaje se presta a la función de simbolizar, olvidada por el logicismo.

3. *El yo kantiano*

En la *Crítica de la razón pura* Kant intenta soldar los datos con las funciones del entendimiento, a las que llama categorías. El resultado de la soldadura es el objeto de experiencia, cuyos elementos son los fenómenos y las categorías: condiciones de posibilidad —*Möglichkeit*— o pensabilidad —*Denkbarkeit*— de los datos fenoménicos. El fenómeno es la formalización imaginativa de las afecciones sensibles, y aporta el contenido a las formas del entendimiento, que se aplican a los fenómenos porque sin ellos están vacías. Para precisar dicha aplicación Kant emplea la noción de esquema trascendental, el cual no procede del entendimiento, sino de la imaginación[13]. Por encima de la pluralidad de las categorías, como instancia general, se coloca la unidad de la apercepción, descrita como yo pienso en general —*Ich denke überhaupt*—. La afinidad con el *cogito* cartesiano es clara. El yo kantiano es el juez del tribunal de la razón como condición de posibilidad última del objeto de experiencia[14].

La consecuencia del planteamiento kantiano es el agnosticismo. La cosa en sí, no puede ser responsable de las afecciones sensibles. Además, si el fenómeno es el único contenido de los conceptos del entendimiento, la metafísica carece de contenido. De aquí el carácter regulativo de las ideas de alma, mundo y Dios, que son criterios de unidad inobjetivables.

La postura kantiana desemboca en una construcción no del todo coherente. No acaba de explicarse el objeto de experiencia, puesto que depende de dos instancias distintas, y *yo pienso en general* no explica el esquema trascendental. Asimismo, si el objeto de experiencia se analiza en sus elementos, no cabe sostener que estos sean objetos. Por eso, Kant los llama representaciones. Ahora bien, construir el objeto a partir de elementos no objetivos es una tarea imposible[15]. Por tanto, Kant ni siquiera se atiene a los objetos de experiencia, y su pretensión de explicarlos es incoherente.

13. El esquema trascendental es el tiempo, es decir, una pura imagen no comprometida en la formalización fenoménica de las afecciones sensibles.

14. Según Kant, quien acusa a Descartes de incurrir en paralogismo, el yo pensante no es real, o sólo se le puede atribuir una existencia empírica incompatible con su universalidad. Aunque el reproche no es enteramente justo, puesto que Descartes no recurre a ninguna prueba lógica de la realidad del *sum* —que no es la conclusión de un silogismo—, Kant no se equivoca al señalar que el *sum* cartesiano es singular o empírico, lo que es insuficiente para la realidad del *cogito*. Si el carácter general del *yo pienso* impide entenderlo como real, cabe preguntar si es más trascendental la imaginación que la culminación aperceptiva del entendimiento —el esquema trascendental no es estático—. Heidegger ha formulado esta pregunta, y se ha inclinado a favor de la imaginación.

15. Alejandro Llano dedica su libro *El enigma de la representación* (Síntesis, Madrid, 1999) a revisar la noción kantiana de representación.

Si los fenómenos son ciegos y las categorías vacías, es mera prestidigitación sostener que el objeto de experiencia no es ciego ni vacío. Al formular el objeto como un compuesto, Kant pierde su intencionalidad.

En la *Crítica de la razón práctica* Kant recupera la realidad del yo perdida en la razón pura. La realidad del yo es moral, o sea, un *Faktum* que reside en la voluntad. Según su realidad voluntaria, el yo es la *ratio essendi* de su propia *ratio cognoscendi* que es el imperativo categórico. La voluntad es autónoma y Dios aparece como postulado, porque la fidelidad a sí misma de la voluntad es absolutamente meritoria. De aquí el rechazo kantiano del hedonismo —entendido como la subordinación de la voluntad a un motivo extrínseco, esto es, a una causa que la voluntad no se da a sí misma— y la distinción entre el yo voluntario y el yo empírico, el cual es calificado de 'molesto acompañante'. Pero, sobre todo, la autonomía de la voluntad comporta su aislamiento, de manera que sólo avista a Dios desde su propio carácter meritorio[16]. Así pues, postular a Dios equivale a subordinarlo a la voluntad, a afrontarlo en su mismo nivel. Dios no transciende el yo volente[17]. En la *Crítica de la razón práctica* la comparecencia de Dios está condicionada[18].

4. *El sujeto en Leibniz*

Aunque Leibniz es anterior a Kant es un filósofo más ambicioso, al que Kant no acaba de entender, y que es asumido de un modo más completo por Hegel; por eso lo expongo después de Kant. Además, Leibniz entronca con la filosofía griega y medieval, las cuales son poco conocidas por Kant. De las claves de la filosofía leibniziana me referiré ahora a las siguientes. En primer lugar, Leibniz es un renovador de la lógica modal. En segundo lugar, su metafísica no es sólo una transfísica, sino una remo-

16. La integración del yo en un orden más amplio regido por el fin, se lleva a cabo en la *Crítica del juicio* a través de la vida y del arte. Sin embargo, esa integración es para Kant hipotética.

17. Dios no puede ser la posibilidad total como pretende Leibniz, porque además de ese nivel lógico de posibilidad, se da la posibilidad sensible que se le puede sumar. Este reparo kantiano afecta al estatuto epistemológico de la geometría.

El mérito de Kant es, sobre todo, histórico: es un humanista que retrasó el advenimiento del positivismo, al que sus seguidores intentaron controlar. Sus seguidores alemanes tratan de evitar el reduccionismo del análisis, cometiendo excesos sistemáticos que el mismo Kant no cometió. El voluntarismo kantiano ha servido también de modelo al ascetismo protestante.

18. En la *Crítica de la razón pura* Kant detecta el límite mental, pero se aferra a él.

delación de la psicología. Esto se advierte en su peculiar interpretación de la sustancia.

La sustancia es un conjunto de posibilidades que puestas en la existencia son escanciadas como predicados a través del movimiento. Leibniz llama mónada a la sustancia existente. Como sustancia, la mónada es el conjunto de posibilidades que se despliegan según su existencia. Por tanto, la sustancia es sujeto de acuerdo con su existir: sus notas sustanciales internas existen como series de predicados. Leibniz sostiene que el juicio "S es P" equivale a "S conoce P". En tanto que la sustancia se expone existencialmente, conoce; existir es conocer. Pero como los predicados expuestos anteceden como notas o atributos de la sustancia, la teoría aristotélica de los predicamentos es modificada: los accidentes son intrínsecos a la sustancia y, en consecuencia, la inteligencia no es una *tabula rasa*.

Leibniz sostiene que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles. Esta tesis optimista es, en el fondo, ambigua. El mejor de los mundos posibles es aquél en el que caben más posibles. Por tanto, el criterio de creación es el criterio de co-posibilidad, es decir, de compatibilidad. Ahora bien, como Dios es la compatibilidad absoluta de los posibles, crear quiere decir acotar los posibles, de manera que aunque los posibles creados sean el mayor número, a la fuerza otros posibles han de quedar fuera de la creación. Cabe preguntar si esos otros constituyen otra ordenación de posibles, y si entre una y otra ordenación hay o no hay un hiato[19]. Esta pregunta es contestada por Leibniz apelando a la voluntad de Dios.

Si el criterio que preside la creación es la compatibilidad o co-posibilidad, la totalidad o unidad de la creación reside en la armonía preestablecida. Esto quiere decir que cada una de las mónadas creadas —son mónadas en tanto que creadas— es un punto de vista o un nivel jerárquico del universo. Todas las mónadas creadas constituyen una jerarquía pura. Por eso, también es jerárquica la relación "S conoce P". El conocimiento es jerárquico según la claridad: todas las mónadas conocen, pero más o menos claramente; en las inferiores, el conocimiento es confuso.

Tratando de refutar a Espinosa, Leibniz considera que el motivo que preside la elección divina, o sea, lo que mueve a la voluntad creadora —la creación corre a cargo de la voluntad divina— obedece al criterio de óptimo. No puede ser de otra manera, porque no sería digno de Dios crear menos de lo que puede crear. Óptimo significa mayor, es decir, la mayor cantidad de grados jerárquicos. Dios crea en tanto que conoce la diferencia entre el óptimo y el resto. Así pues, el óptimo lo es desde dos puntos de

19. Como es obvio, en Dios —posibilidad total— no puede haber ningún hiato.

vista. Ante todo, por lo que ya he dicho: se crea el mayor número de mónadas. Pero también es óptimo desde el punto de vista de la voluntad: el bien de cada mónada no se distingue del bien de todas —lo que es bueno para una es bueno jerárquicamente para todas—[20].

El mal sólo puede aparecer porque lo creado no es la posibilidad total. El óptimo creado no es el máximo absoluto. Leibniz rechaza que Dios pueda crear todo lo posible, porque de acuerdo con su lógica modal, Dios es la totalidad de lo posible, que no es creable. Si el mal es inherente a la creación, el optimismo de Leibniz es sumamente relativo. El máximo creado, el más perfecto posible, no puede ser absolutamente perfecto, sino que incluye una inevitable dosis de mal.

El mal juega en la creación. Este juego se concreta del modo siguiente: en primer lugar, como he dicho, para una sustancia creada existir significa movimiento, por tanto, si una mónada alcanzara un estadio de reposo, incluso en el bien, ello significaría para ella cesar de existir; por tanto, la existencia de la mónada es temporalmente indefinida, no puede tener un último término. Esta tesis, que no vale para Dios, hay que sostenerla en el ámbito creado. Para la mónada descansar sería dejar de existir. Por tanto, el mal está incluido en la misma teleología de la mónada: el logro del bien absoluto sería la 'desexistencialización' de la mónada creada. Si la mónada es creada porque todos los posibles existen o apetecen existir, ese apetito implica una desgracia, porque saciarlo sería contradictorio con su existencia. De manera que el mal también está en el orden moral, no sólo como pecado sino como imposibilidad del bien completo, el cual no puede ser alcanzado sin que la mónada deje de existir.

En segundo lugar, los males considerados distributivamente consisten en grados de conocimiento poco claros: el mal estriba en la confusión. La mónada es feliz dinámicamente, es decir, en la medida en que sus representaciones son más nítidas. Pero esas representaciones no pueden ser enteramente nítidas, sino que siempre van mezcladas de representaciones confusas. También el proceso representativo de la mónada es indefinido[21].

Leibniz dice que esa mezcla es conveniente porque es un claroscuro. Conviene que en un cuadro haya varias tonalidades, ciertas variaciones o disimilitudes, porque la luz resalta más junto con una relativa oscuridad, y

20. Si la voluntad divina establece el hiato entre la compatibilidad total y la óptima —o creada—, no parece que sea una voluntad por completo idéntica a la razón divina. Hay en Leibniz un resto de nominalismo. Seguramente este es el motivo por el cual Kant se aparta de Leibniz. Kant es más voluntarista que racionalista, y percibe que la refutación leibniziana de Espinosa se queda corta.

21. La idea de progreso indefinido es un invento de Leibniz.

así el cuadro es más agradable. Por tanto, la felicidad está mezclada o tiene como condición el mal. Esta peculiar interpretación del mal como ignorancia relativa es explícita en Leibniz.

Asimismo, Leibniz sostiene que el mal físico y el mal moral son en el fondo lo mismo. Esto significa que no hay mal moral si no hay mal físico o que el mal moral se traduce inmediatamente en mal físico. Teniendo en cuenta el carácter ontológico del conocimiento y del apetito, y la función de la voluntad en la creación, la ecuación leibniziana se entiende. No hay mal moral que no sea un mal físico, y ambos en definitiva no son otra cosa que oscurecimiento. El condenado vendría a ser una mónada humana en la que predominan las representaciones oscuras, o en la que la armonía entre lo claro y lo oscuro ha desaparecido. Pero se trata de un mal, por así decirlo, relativo; un mal como una combinatoria mal hecha en que predomina lo oscuro sobre lo claro. Para Leibniz el sufrimiento es una representación confusa. Por consiguiente, el famoso optimismo de Leibniz en el fondo es un pesimismo bastante serio. La capacidad divina para dotar de bien a la criatura, y la aptitud de la criatura para el bien, han sufrido una reducción notoria[22].

Leibniz denomina a la teología *teodicea*, es decir, justificación de Dios. Si Dios tiene que admitir el mal de un modo inevitable para crear, la justificación de Dios es imprescindible. Si el mal impregna la estructura dinámica, cognoscitiva y tendencial de la existencia —y dado que es preferible existir a no existir—, Leibniz se encuentra atrapado por su propio planteamiento que es más problemático de lo que parece. A pesar de su reacción frente a Espinosa, Leibniz —al final— no se libra de la necesidad, y no sólo en términos modales, sino sobre todo en lo que respecta a la capacidad creadora de Dios.

Además, como las mónadas están incomunicadas, la teología leibniziana no puede formularse con entera claridad, puesto que el hombre es una criatura y, por tanto, su representación de Dios debe ser confusa. Por eso Leibniz sostiene, que para entender a Dios es menester ponerse en su punto de vista, ya que en rigor sólo Dios se conoce a sí mismo. Pero este salto ontológico, sin el cual no parece posible el argumento modal que propone para demostrar la existencia de Dios, comporta la equivalencia del punto de vista humano y el punto de vista divino: Dios es visto por el sujeto humano como Él se ve a sí mismo. Esta equiparación del conocimiento humano con el divino, tiene todos los inconvenientes del panteísmo espinosista y no es coherente con otras tesis de Leibniz. Si en Espinosa, la consideración positiva del regreso al infinito de la *res cogitans* —yo

22. No es de extrañar que Schopenhauer se acuerde de Leibniz.

conozco que conozco que conozco, etc.— es el paso de un modo al pensamiento como atributo divino infinito, en Leibniz el ver humano es la justificación ontologista, racionalista, de Dios: el *intuitus* divino[23].

5. *La versión hegeliana del yo*

Para Hegel el yo marca la aparición de la conciencia en la vida. De entrada, la conciencia es una indeterminación general animada por un dinamismo que culmina en el Absoluto. Hegel acude a varias nociones para encuadrar el yo en su exposición dialéctica. El despertar del espíritu, el ponerse en marcha el retorno a la Idea, es la negación general de la alienación, es decir, una mirada insondable. Por eso el ojo encierra la muerte del ser muerto. El yo es la pura posibilidad en general, el elemento del proceso histórico, el desvelamiento de la sustancia espiritual, a la que Hegel llama también Absoluto a la espalda —una alusión a la sustancia leibniziana—, o bien, acción infinita. Por eso, también dice Hegel que el yo es el tiempo especulativo. La acción infinita, la posibilidad en general y el tiempo son el hilo conductor del regreso de la Idea.

Hegel distingue tres sentidos de la negación. Ante todo la negación simple y la segunda negación, que son momentos del proceso: la negación simple es el segundo momento —antítesis— y la segunda negación el tercer momento —síntesis—. El tercer sentido es la negación en general, la pura negatividad, es decir, el tiempo. El yo no es idéntico consigo. Si lo fuera, el tiempo se consumaría prematuramente y sería imposible la acción infinita, que es el paso de la sustancia al sujeto. La pura conciencia es el puro caer en la cuenta de la inidentidad elemental que es la negación en general: la distancia extrema a la culminación, el anhelo que sólo el absoluto llena.

Por eso dice Hegel que la única manera de ser fiel a la verdad es traicionar las verdades particulares: el yo no puede satisfacerse con ninguna verdad particular porque de esa manera perdería su carácter de actividad

23. La noción de armonía preestablecida comporta una apelación a la paz que el protestantismo arruinó. Esta postura puede explicar la escasa aceptación del pensamiento de Leibniz. Incluso su gran aportación a la matemática, por ser afín a la de Newton, pasó a la posteridad sin serle atribuida. Sin embargo, la neta primacía del tiempo que Leibniz sostiene es más coherente con el cálculo infinitesimal que el espacialismo de Newton. Leibniz se opone decididamente a la postura empirista que busca la verdad en las palabras.

infinita. La posibilidad se resuelve en negatividad y tiempo[24]. Hegel resalta la negatividad del yo con la noción de incorporación anonadante de lo finito al infinito. Al incorporarse al infinito, el finito se anonada en la posibilidad, como tiempo o intervalo tendido hasta el Absoluto. El intento de cobrar directamente el Absoluto, no pasa de ser una representación, un más allá abstracto que oculta su realidad. El trabajo del negativo consiste en eliminar la suficiencia de cualquier representación del Absoluto. El único modo de evitar aislarse del Absoluto es atenerse a la posibilidad, al dinamismo infinito, a la negación en general.

Hegel critica la autoafirmación liberal del yo. También sostiene que el yo está abortado en Grecia, esto es, cuando el hombre se entendía como mero miembro de la *polis*; ser expulsado de ella fue para el griego el mayor castigo. La prueba está en la tragedia, una expresión de sufrimiento humano en el que el hombre griego no se puede concentrar; de aquí que la tragedia vaya seguida de la comedia. El hombre griego, en definitiva, es incapaz de entenderse a sí mismo como acción infinita, es decir, como yo.

Manejando dialécticamente a Grecia, Hegel intenta mostrar cómo el yo surge en el helenismo, por ejemplo, en el escepticismo y en el estoicismo. En la historia occidental subsiguiente siguen apareciendo las figuras de la autoconciencia tal como se exponen en la *Fenomenología del espíritu*. La conciencia individualizada es, sin remedio, conciencia desgraciada. Pero llorar o reír por esa desgracia es un residuo griego. Si la desgracia se acepta, el yo se descubre como actividad infinita, cuyo sentido está en realizar el Absoluto. Es la versión gnóstica de la teología negativa o de la muerte mística: el Calvario del Absoluto, el Viernes Santo especulativo. Sin embargo, aún cuando el yo no quiera identificarse con nada, todavía cabe un error, que es la independencia del yo, es decir, incurrir en la soberbia del espíritu que Hegel denuncia sobre todo en Fichte[25].

En definitiva, la filosofía de Hegel es un monofisismo lógico, lógica de la posibilidad entendida como poder. La conciencia humana es la conciencia de Dios en marcha hacia la autoconciencia divina. El yo humano no es persona, sino una función del Absoluto que, como acción infinita, es simple retorno, negatividad pura, pura posibilidad con la que se trenza el proceso histórico. Por decirlo así, yo significa darse cuenta de que Dios existe y, a la vez, que Dios anonada cualquier intento de ser distinto de Él positivamente, porque lo único que importa es el regreso del Absoluto desde la alienación; dicho regreso es, estrictamente, el yo como negativi-

24. Atribuir a la posibilidad carácter positivo y previo equivale a frustrar su dinamismo.

25. Fichte pasa del *cogito ergo sum* cartesiano al *sum ergo sum*.

dad infinitamente actuante. Esto significa que el yo está enteramente integrado en la autosoteriología divina, tal como es interpretada por Lutero[26].

La crítica que Nietzsche dirige a Hegel en la segunda de las *Consideraciones intempestivas* es acertada: "el sentido histórico cuando domina sin trabas y llega a todas sus consecuencias desarraiga el futuro. Con mofa, se ha llamado a esta interpretación de la historia, la marcha de Dios sobre la tierra. Este Dios de los historiadores sólo ha llegado a una clara comprensión de sí mismo en los límites que le trazan los cerebros hegelianos. Ya ha llegado a todos los grados de su ser posible desde el punto de vista dialéctico hasta su autorrevelación, de suerte que para Hegel el punto culminante y final del proceso universal es su propia existencia berlinesa".

El monofisismo hegeliano se vierte en un panteísmo historiológico. El Absoluto es el resultado y el yo acción infinita, productiva, porque de nada le serviría al Absoluto poner a su servicio la subjetividad humana si con esto no se lograra la totalidad de las realizaciones del espíritu. Por tanto, el yo está en la situación de un forzado, es decir, obligado a una tarea a la que se subordina tan enteramente que cualquier intento de distinguirse de ella es ilegítimo. Pero la subordinación es recíproca, puesto que la autodeterminación divina corre a cargo de la actividad infinita. El hiato de Leibniz ha sido, por desgracia, suturado.

Como el proyecto dialéctico consiste en elevar el conocimiento objetivo a autoconocimiento divino, la presencia mental es consagrada plenamente, y no se abandona en modo alguno. Por eso, para el método que propongo el sistema hegeliano constituye un reto que no puede esquivar.

Para el ajuste de cuentas con Hegel basta desmontar la *Ciencia de la lógica*, tarea que abordé en *El acceso al ser*[27]. Pero son de destacar aciertos intuitivos de Hegel en la determinación de muchos contenidos históricos.

6. *El sujeto heideggeriano*

Heidegger apunta a un tema que ningún idealista es capaz de abordar sin experimentar vértigo, a saber, la suficiencia del conocimiento objetivo

26. Véase la glosa luterana a los versículos 2, 5-11 de la *Epístola a los Filipenses*.

27. Para Hegel, la lógica es la metafísica. Su antropología está puesta al servicio del fracaso final de la metafísica en la *Ciencia de la lógica*: la alienación del "cuarto momento". Esto conduce a la interpretación del tiempo como elemento negativo, más importante que la vaciedad del ser desde la cual construye su metafísica.

para el sujeto humano. La pregunta desvelante es ésta: ¿la existencia humana puede ser objetivada? ¿La autoconciencia es el conocimiento del propio ser? La respuesta es negativa. La filosofía de Heidegger versa sobre la existencia humana, pero partiendo de que ésta no es un objeto. Las consecuencias de esta observación son importantes, y el fallo de la filosofía existencial está en no haberlas desarrollado por completo.

El panlogismo de Hegel tiene sentido si se admite que el objeto es suficiente para lograr la identidad del espíritu. Si el objeto es suficiente, es decir, si el yo se conoce exhaustivamente de modo objetivo, también exhaustivamente su realidad es objetivable. La autoconciencia no es sólo el perfecto conocimiento de sí mismo, sino su perfecta realización. Por eso, Hegel habla de acción infinita. Cuando se trata del yo, ambas dimensiones son solidarias.

En cambio, cuando se trata de la realidad extramental —distinta de la realidad del yo— vale decir que para ella ser conocida es una denominación extrínseca. Respecto de la realidad extramental el conocimiento no es productivo, por lo que una cosa es real al margen de que sea conocida. No es necesario que el conocimiento construya la realidad para conocerla como real. Pero cuando se trata del yo, no se puede decir que sea enteramente objetivado sin que eso signifique que el yo es realizado como objeto. La crítica de Heidegger al objetivismo no es tan sólo una crítica a la verdad del objeto, más bien se trata de que el objeto no existe. Esto afecta directamente al planteamiento de Hegel.

La objeción de Heidegger frente al idealismo estriba en que es completamente imposible la identidad del sujeto con el objeto. Pero, a la vez, si el yo no se conoce como real, siendo real el conocerlo, no se conoce de manera adecuada. No cabe un conocimiento intencional del yo porque si al yo se le quita su realidad deja de ser yo. Cabe formularlo así: *el yo pensado no piensa*. ¿Cómo va a pensar, si el yo pensado no es real? El yo no puede pasar a ser objeto porque para ello tendría que pasar a ser irreal; con lo que no quedaría nada del yo[28].

Es pertinente al respecto, un texto de la *Summa Contra Gentes* en el que Tomás de Aquino trata de la generación en Dios. “El Verbo de Dios es el ser divino y la esencia de Dios, y el mismo Dios verdadero. En cambio, con el verbo del entendimiento humano no sucede lo mismo, porque cuan-

28. De una mesa puede decirse que es intencionalmente conocida, porque la mesa no es una realidad cognoscente; en cambio, la inteligibilidad del yo no es objetiva porque es inseparable de su realidad. Kant habla del *yo pienso en general* y, a la vez, mantiene que interpretarlo como real es caer en paralogismo. Pero en ese caso, *el yo pienso en general* no es ningún yo porque el yo es real o no es yo alguno.

do nuestro entendimiento se entiende a sí mismo, su ser y su entender no se identifican […]. Por eso es preciso que el verbo interiormente concebido por el hombre que se entiende a sí mismo no sea un hombre verdadero con ser natural de hombre, sino solamente un hombre entendido como una semejanza del hombre verdadero aprehendida por el entendimiento”[29]. Dicho con brevedad, en el hombre el concepto sobre sí mismo, no es *homo verus naturale hominis esse habens*[30]. El hombre entendido no es persona, sino en todo caso una semejanza en el entendimiento. “Pero el Verbo de Dios no es sólo una intelección sino que es subsistente”[31]. Aunque Tomás de Aquino habla aquí de *homo*, la connotación subjetiva es clara: se refiere al *ego homo*.

Según propongo, en el hombre *persona* significa *co-acto de ser*, y se debe admitir que la persona se distingue realmente de yo, porque el yo es el ápice de la esencia humana. Ahora bien, si el yo es esencialmente real es imposible que sea idéntico a un objeto, porque, por un lado, nada esencial es idéntico y, por otro, porque los objetos no son reales sino intencionales. Objetivamente se conocen cosas: realidades para las cuales ser conocidas es una denominación extrínseca, es decir, realidades no cognoscentes. La distinción entre la realidad de las cosas y el yo es muy neta. Si el yo coincide con su realidad, no cabe conocerlo objetivamente.

La identidad objeto-sujeto plantea una dificultad en lo que toca a su conocimiento por el lado del sujeto. Esta dificultad es mucho más aguda que la que se formula en la filosofía crítica. La intencionalidad es una remisión a la realidad que no soy yo, pero no resuelve el problema del conocimiento de mi propia realidad. Sin duda, el caballo objetivado no es el caballo real, pero eso no impide que, al objetivar el caballo, se conozca aspectualmente su realidad. En cambio, la realidad del yo no se conoce de ninguna manera objetivamente.

Hasta aquí coincido con Heidegger. Sin embargo, es preciso averiguar cómo el *Dasein* es su propia manera de conocerse. Si este punto quedara inédito, el planteamiento heideggeriano sería demasiado vertiginoso. Con otras palabras, si el existente humano no se conoce objetivamente, tendrá que conocerse desde sí: ¿pero de qué manera? Si la autoconciencia se rechaza, ¿con qué se sustituye? Si el *Dasein* no es conocido en tanto que se conocen objetos, es menester señalar un acceso al *Dasein* que sea asistido por él. Pues bien, la crítica al idealismo lleva a Heidegger a recurrir a la

29. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, L. IV, cap. 11.

30. Comparto la tesis de que el concepto de hombre se distingue del hombre real. Pero también sostengo que la realidad del yo es un hábito innato distinto del intelecto personal.

31. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, L. IV, cap. 11.

Befindlichkeit: el encuentro consigo. Encontrarse es sentirse. La ventaja que tiene el sentimiento sobre la objetivación reside en que da noticia de sí mismo: para ello, el sentimiento no debe desdoblarse en sujeto y objeto. Ahora bien, si el encuentro del *Dasein* es sentimental, el existente humano es la realidad de un sentimiento.

El recurso al sentimiento es explicable, porque, al no separarse de sí mismo, puede proponerse como una notificación del existente que no sea distinta de él. En tanto que un sentimiento da noticia de sí mismo, no es una alusión intencional a una cosa. Sin embargo, esta tesis es discutible. Por ejemplo, cuando se dice "me duelen las muelas", o "me siento alegre por algún motivo". Ha de alegarse un sentimiento que no remita a nada, o bien, cuya remisión sea precisamente la nada —desde luego, no una nada pretendidamente objetivada—.

Si el desdoblamiento dialéctico del sujeto en el objeto es inaceptable, se ha de proponer un modo de acceso al existente que sea indiscernible de él: y eso, tiene que ser el *Dasein* como sentimiento. Heidegger apela al sentimiento de los sentimientos, es decir, a la quintaesencia sentimental[32]. Si la cuestión que tenemos entre manos es cómo me conozco a mí mismo sin desdoblamiento, parece que el sentimiento informa de algo de que no informa el conocimiento objetivo.

Ahora se ha de preguntar si la solución heideggeriana es acertada. Al parecer lo es, porque si cualquier diferenciación hace imposible el conocimiento del *Dasein*, el conocimiento ha de ser indiscernible del existente humano. Pero el fenómeno cognoscitivo que cumple esa indiferenciación es el sentimiento. El sentimiento no remite fuera de sí, salvo de manera oblicua; pues si se pregunta por el motivo de la alegría, es claro, que ese motivo no forma parte de la alegría como tal. En principio, los sentimientos informan de su propio tono; por eso se distingue la alegría de la tristeza.

Consecuentemente, el sentimentalismo fundamental de Heidegger marca al existente humano como suficientemente distinto de los demás entes. El sentimiento indiscernible del existente no es un sentimiento cualquiera, sino aquel sentimiento que lo refiere a la nada. Ese sentimiento es

32. Si se pregunta a alguien porqué está alegre, puede responder dando alguna razón distinta de su estado de ánimo; por ejemplo, porque me ha tocado la lotería. Ahora bien, en la tesis de que la alegría se condensa en sí misma, va implícito que el sentimiento es menos informativo de algo distinto de él que el conocimiento intencional o, al menos, que informa también de sí mismo; y esto significa que el sentimiento es "invasor": un tinte que impregna. Ya Kierkegaard estudió la impregnación de la vida *estética* por el sentimiento.

la angustia[33]. Por eso dice Heidegger que la angustia singulariza y abre el *ser ahí* como *solus ipse*, es decir, una posibilidad radical de *ser ahí* a una con el *ser ahí* mismo. La angustia es la posibilidad de ser del *ser ahí* enteramente inseparable de él, según la cual se abre: es el sentimiento fundamental.

El planteamiento de Heidegger depende de que algún sentimiento patentice por entero el *Dasein*, hasta el punto de que ese sentimiento no se distinga de él, porque el dualismo sujeto-conocido elimina la posibilidad de entender el *Dasein*. De aquí se sigue que en el planteamiento de Heidegger, aunque se descalifique la identidad del sujeto con el objeto, se conserva la pretensión de identidad, esta vez, en términos sentimentales[34].

Recapitulemos la trayectoria del yo en la filosofía moderna. Descartes expresa la esencia del conocimiento humano como *cogito me cogitare*. Para Hegel el yo es el concepto traído como concepto a la existencia: la acción infinita. Ambas fórmulas son recordadas por Heidegger. La fórmula cartesiana oculta un grave problema que ha de hacerse patente para plantear el tema del yo. También puede decirse que el acceso al tema del yo se realiza en la tarea de desenmascarar ese problema. Veámoslo: la conciencia humana se aprecia, ante todo, como claridad, pero de algo y para el yo. Sin remedio hay que contar con un yo para el cual la conciencia es. Sin intención trascendental llamo yo a aquél 'que ve' la claridad. Claridad sin

33. Como se conoce siendo, y no al revés, para Heidegger el sentido del conocer está ya consumado de antemano. El existente es una determinación previa, incapaz de culminación o de satisfacerse con los resultados que pudiera proporcionar un estatuto neutral del pensamiento. El *Dasein* se pretende a sí mismo, pero se encuentra con que al intentar realizar esa pretensión se abre a la nada. O bien, se encuentra en el mundo con entes intramundanos, con los que se relaciona de modo pragmático. La nada de la angustia remacha el *solus ipse*.

El sentimiento proporciona un sentido propio en tanto que sólo proporciona el sentido del *Dasein*, ya que cualquier otra referencia —intencional— es ajena a la pretensión de Heidegger. Incluso se ha de prescindir del tono sentimental, pues si me *fío* del tono del sentimiento, soy afectado por él. Si siento placer, me inclinaré a la cosa placentera; para evitar el dolor me apartaré de la cosa que lo causa. Pedir a la angustia algo más que un tono equivale a no fiarse de la diferencia tonal de los sentimientos. La angustia puede definirse como el sentimiento de tener sentimientos, o como el sentimiento de segundo nivel. Por eso dice Heidegger que la angustia no es el miedo —se siente *miedo de algo*—, sino angustia *de nada*. Precisamente por eso, el *Dasein* puede aceptar decididamente su propia muerte. Esta es la libertad como *Abgrund*.

34. Esta pretensión es incompatible con la distinción real entre al co-acto de ser y la esencia humana. Si la co-existencia se distingue realmente de la esencia, ni la co-existencia ni la esencia pueden ser idénticas.

Al exponer los motivos por los que ha elegido el término *Dasein*, Heidegger dice que la esencia del *ser ahí* reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo (cfr. *Ser y tiempo*, traducción de J. Gaos, Fondo de cultura económica, México, 1ª ed. 1951, 15); "el ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos. El ser de este ente es, *en cada caso, mío*" (*ibid*., 49); "La «esencia» del «ser ahí» está en su existencia" (*ibid*., 50).

ver-yo es imposible[35]. En un segundo momento, reflexivo, se dice que el yo es aclarado o que aparece como contenido de la conciencia.

Sin embargo, esa conciencia refleja en la que el yo ha pasado a ser claro, sigue implicando un yo *a priori* de la claridad que es la propia conciencia. "Yo pienso *algo*" no se modifica en su estructura cuando *algo* es "yo pienso". Claridad es siempre *claridad de* y *para* alguien. La cuestión es si *de* y *para* son equivalentes. Se ha de responder que no lo son, es decir, que la estructura de la conciencia no se modifica por la reflexión cuando se produce una modificación de lo claro, debido a que lo claro en la conciencia no es la realidad del yo: esa inidentidad plantea la cuestión de la realidad del sujeto.

Una posible respuesta es que el yo es un punto real dinámico permanente y radical que soporta los actos conscientes, unificándolos y produciéndolos. Esta solución, por valiosa que sea frente a las pretensiones psicologistas que quieren disolver el yo en los fenómenos psíquicos, no es definitiva. No se puede decir que el sujeto sea simplemente un punto permanente que soporta los actos conscientes. Si se admite que aparece como pensado, somos más bien instados a admitir la identidad de sujeto y objeto.

La contestación a esta inquietud la proporciona Hegel. La solución hegeliana equivale a una larga paráfrasis de Leibniz, para quien el verbo de la fórmula "yo soy algo" equivale a "yo pienso algo": el sujeto es capaz de darse en el área de lo claro. Ello comporta que el sujeto es idéntico no sólo como un término, sino según la estructura del juicio. En la locación del sujeto como lo claro de la claridad de la conciencia culmina la *Fenomenología del espíritu*; así se da forma definitiva a una tendencia constante desde Descartes.

Hegel pone la conciencia como condición de realidad del sujeto, como nexo y expresión de su identidad. El sujeto se determina cuando lo que él mismo *es* es pensado por él. En la autoconciencia ve Hegel la forma suprema de la realidad de la esencia leibniziana: la realidad de la cópula se encuentra en el pensar; mientras la esencia no es presente no cabe que se relacione consigo misma[36].

Una tercera respuesta es aquella que toma en cuenta el problema que encierra la estructura inalterable de la conciencia. A partir de aquí, Hei-

35. Trataré en el último apartado de este capítulo del sentido preciso de la realidad esencial de la intelección.

36. El tratamiento de la esencia en la *Ciencia de la lógica* remite a su conexión interior, que es judicativa y silogística: mediación.

degger se aparta de Hegel y, en general, del racionalismo. Al ponerla en contacto con una preocupación existencial, aparece el problema que late en la fórmula cartesiana. Esa preocupación no es extrínseca o añadida desde el espíritu de una época distinta, sino que es el descubrimiento de una dimensión más profunda de la significación integral de la fórmula cartesiana. Los contenidos de la conciencia son lo claro de ésta; pero el existente humano está ligado a la conciencia, y no de cualquier manera, sino del modo más profundo, como su *ser*.

Ahora bien, siendo su ser, el existente no aparece en la conciencia como lo claro de ella. Más estrictamente, en la conciencia aparecen objetos claros, pero los objetos son inexistentes. El término *Dasein* expresa que la existencia humana no aparece en la conciencia como objeto claro, que es lo único que aparece en la conciencia. Toda conciencia existe, pero su existencia no está colocada en la conciencia misma; la conciencia no es *donde* su propio claro. Es preciso mirar la existencia de la conciencia y no lo que hay en ella.

Que la existencia humana no sea un objeto —o que la esencia del *Dasein* yazca en su existencia— no es propiamente una tesis irracionalista. No se trata sólo de que la razón no sea el modo adecuado para llegar a la existencia humana —esto es una consecuencia—; el problema es si la existencia es lógica por 'dentro'.

El *Dasein* no aparece en la conciencia, no es lo claro en ella, sino el lugar, el *ahí* del ser. El ser del pensar no es lo pensado. Para que la descalificación del idealismo sea algo más que una objeción que se limita a consagrar la divergencia entre dos planteamientos, es preciso que se diga de qué manera el yo llega a sí mismo, si no lo hace lógicamente. Heidegger caracteriza este privilegiado modo de acceso como sentimiento.

Desde luego, esta interpretación del sentimiento no es fenomenológicamente neutral, por más que el hombre no pueda asomarse al sentimiento sin estar en el asomarse. El sentimiento no puede ser entendido como una relación de identidad paralela a la interpretación hegeliana de la conciencia. Esto quiere decir, por lo pronto, que el sentimiento coincide consigo mismo sin apelar al Absoluto. Y en segundo lugar, que el sentimiento acontece, es decir, que no se detiene sino que fluye, y no como tiempo vacío sino lleno de sí. Por eso tampoco aboca a una identidad trascendente. La nada de la angustia remacha el *solus ipse*. La soledad del yo es el sello del pesimismo de Heidegger. La derelicción humana se enfrenta con Dios en el modo de esquivar cualquier positividad, es decir, sintiéndolo como

nada[37]. Es el rechazo de la ontoteológica constitución de la metafísica. Como se ve, la distancia entre Hegel y Heidegger se descubre bien desde su distinto enfoque de la presencia mental[38].

B. Primera propuesta de solución de las dificultades modernas

El yo no es inferior a las operaciones cognoscitivas. Por eso, mientras el pensador aristotélico no detecte la presencia mental como límite, extrapola el yo: es la versión del sujeto cognoscente como una *entelekheia*. Para evitar que la extrapolación del sujeto comporte cosificación es preciso anticipar el sujeto a las operaciones cognoscitivas; se acude, entonces, a la idea de 'mío'; dicha idea se intenta unir con la presencia mental: la presencia es del sujeto. Pero la idea de 'mío' sólo es válida respecto del objeto: el objeto es poseído por la presencia mental y no la antecede, pues ella es *a priori* respecto de aquél. El idealismo trata de resolver el problema identificando el sujeto con el objeto. De este vaivén reflexivo se sigue que la presencia es 'lo más alto': es la consagración hegeliana del límite mental[39].

La síntesis de la presencia mental con la idea de 'mío' no puede cumplirse: 'presencia para mí o mía' es una fórmula artificial, pues la presen-

37. En las páginas precedentes se han recogido algunas versiones modernas de la dimensión intelectual del yo. La dimensión voluntarista del tema del yo en la modernidad se resumirá en la sección siguiente. Algunas palabras que he usado en este epígrafe marcando distintos niveles de iluminación habrán de precisarse más adelante. Son éstas: objeto, dato, idea, claridad y noticia. Habrá que averiguar también cómo se relaciona el yo con tales niveles.

38. La crítica de Bergson al conocimiento objetivo es todavía más decidida que la de Heidegger.

39. Según Hegel, antes de lograr la identidad de sujeto y objeto acontece la autoconciencia desgraciada.

La crítica de Heidegger a la presencia mental se resuelve en su integración en el ek-stasis temporal como horizonte de la comprensión del ser. Paralelamente, el acceso al *Dasein* es confiado a la angustia, sentimiento patético más que desgraciado. En el planteamiento heideggeriano el límite mental no se detecta en condiciones tales que quepa abandonarlo. Dicha tarea es sustituida por la apelación al sentimiento, el cual viene a ser el "relleno", que la lógica no puede suministrar. De acuerdo con mi propuesta, ese relleno se evita con la futurización de las nociones empleadas, que así "se continúan". Esta continuación es intrínseca a la persistencia extramental y al carácter de *además* de la persona humana.

cia mental se describe como unicidad. Sin embargo, el idealismo conduce la investigación sobre el yo partiendo de que esa síntesis es posible y, por tanto, proponiéndose desembocar en la fusión de las dos ideas. Como no hay modo de entender la expresión 'presencia para mí' respetando la unicidad de la presencia mental, se parte de que esa expresión tiene significado, apoyándose en que por más que el yo no es sólo una idea, no por eso el conocimiento es menos mío. La solución forzada de la dificultad dice así: el yo piensa y es real como pensado.

La síntesis de ambas ideas es imposible, aunque parezca incuestionable que sin yo no cabe pensar. Propongo solucionar esta dificultad distinguiendo *ver-yo* del pensar; pensar no es conocer —objetivamente— el yo. Si sólo se admite el conocimiento objetivo, no cabe resolver la aporía.

La filosofía moderna da por resuelto el problema del nexo incluso sin entenderlo. La expresión 'presencia para mí' no muestra su nexo de unión, pero se estima que ese nexo es indudable. Por más que no se vea la síntesis, se acepta que el yo la produce al pensar: se trataría de una síntesis construida y reflexiva. Paralelamente, la adecuación del pensar objetivo y la realidad sería una adecuación 'real'. El idealismo sostiene que el objeto se adecua *efectivamente* con la realidad, y no tiene en cuenta que la adecuación objetiva es sólo intencional, es decir, exenta de realidad, ni que el acto de pensar no es simétrico con la realidad extramental[40].

La interpretación idealista del pensamiento humano, que viene determinada por una equivocada consagración de la presencia mental, es un fallo del realismo. Nótese: no es un fallo que implique la refutación de la filosofía realista, sino una postura no suficientemente realista, por lo que sólo subrayando sus deficiencias se avanza hacia un planteamiento congruente de la realidad del pensar. Es preciso distinguir con nitidez la realidad del pensamiento de la realidad extramental, y admitir que el objeto es intencional y no real. La distinción entre el conocimiento y la realidad tiene alcance trascendental, como se indicó en el Tomo I de esta investigación. Corresponde a la cuarta dimensión del abandono del límite mental proporcionar un criterio para distinguir las luces iluminantes esenciales de la esencia extramental. Resumiré a continuación los defectos de la interpretación conectiva del pensamiento:

Primero, no tiene en cuenta la unicidad de la presencia mental, que impide su conexión con el yo.

40. Al absolutizar la relación sujeto-objeto, no hay realidad fuera del objeto. Recuérdese que, según Hegel, todo lo real es racional y todo lo racional es real (*Wircklich*). Se trata de una simetrización peor que la kantiana.

Segundo, es imposible que la adecuación objetiva *con* la realidad sea real. No es que el conocimiento objetivo de la realidad carezca de justificación, sino que un 'objeto real' sería incapaz de ofrecer una salida a la realidad extramental. Si la adecuación objetiva consiste realmente en sí misma, la realidad extramental se condensa como otra consistencia extraña a ella, que se acaba eliminando[41].

Tercero, el estudio de las conexiones pertenece a la lógica, pero el meollo del conocimiento no es la conexión, sino la *separación*. El idealismo no tiene en cuenta esta observación: se contenta con sustituir la adecuación con la realidad extramental por la adecuación del pensamiento consigo mismo, y cree alejar de este modo la dificultad, pero en rigor pasa por alto los inconvenientes de la reflexión —a la cual, por el contrario, se aferra—[42].

Cierto que *hay* inteligibles presentes. Pero la presencia —el límite mental— no produce los inteligibles presentes ni equivale a *ver-yo*. La síntesis entre *ver-yo* y presencia mental es imposible. Por eso, con la expresión 'presencia para mí' no se alude correctamente a *ver-yo*. Asimismo, la presencia mental es más separada de la realidad extramental que los objetos poseídos por ella. La referencia objetivo-intencional a la realidad extramental es aspectual; la explicitación de las causas extramentales pone de relieve la mayor separación de la presencia mental respecto de la realidad física[43].

La pretensión de entender la adecuación entre la idea y la cosa haciendo consistir realmente la adecuación en ella misma es un enfoque defectuoso del tema: se plantea el problema del conocimiento en términos de unión entre dos entes, el sujeto y la cosa. Sin embargo, esa unión es incompatible con la realidad del conocimiento, en especial, cuando se trata de *ver-yo*, donde la separación es mayor. Desde luego, la separación del conocimiento no es la de la sustancia, puesto que el conocimiento se separa en cuanto que remite a temas; entendido como luz, dicho remitir es iluminante[44].

41. Ni siquiera se debe entender la intencionalidad como representación (*Vorstellung*), salvo en el caso de las imágenes más altas.

Ricardo Yepes ha estudiado la distinción entre *energeia* y *entelékheia* en su libro *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

42. Como ya he dicho, el nudo de esta última cuestión es la distinción entre lo mental y la realidad extramental.

43. Aunque lo conocido no sea una realidad separada, el acto de conocer se separa de ella.

44. Para ilustrar la índole de la remitencia iluminante, cabe decir que la iluminación ilumina sin tocar lo iluminado. Es algo así como un pie alado que no se posa sobre su tema, sino que está separado de él. Con ello se elimina la idea de conexión, de puente o igualación representativa entre

En términos lógicos, la coincidencia se formula como comparación entre objetos. Decir que dos objetos coinciden en *algo* es tanto como pensar ese *algo* como otro objeto y sentarlo por separado. Así se piensan las ideas generales. Pero la mismidad de la idea general no es enteléquica, sino meramente objetiva. Asimismo, la realidad del pensamiento, aunque no sea la de la sustancia, tampoco se reduce a una generalidad.

No cabe admitir un elemento común entre iluminar y lo iluminado. Por tanto, propongo la siguiente tesis: *la coincidencia cognoscitiva es la dualidad de método y tema*; conocer equivale a la coincidencia del método con el tema. Aunque no se resolviera la cuestión del *cómo*, es decir, aunque fuera imposible llegar a una mayor claridad en este asunto, se ha de sostener que la dualidad del pensar y lo pensado exige que la *coincidencia*, en lugar de identificarlos, *equivalga a su separación*[45]. Pero no se dice que el método coincida consigo mismo, porque ningún acto creado es idéntico. La coincidencia cognoscitiva no significa confusión, sino iluminación separada —o que no contacta—. Tal separación no es sólo propia de las iluminaciones intencionales, sino de cualquier acto de conocer[46].

Conviene insistir en que inteligir coincide con lo inteligido sin que ello comporte dos coincidencias ni la igualdad del método y el tema, sino su dualidad. La igualdad del método y el tema encerraría al conocimiento en sí mismo, lo que comporta inercia. Nótese también que la idea de coincidencia es más profunda que la de nexo: si inteligir es real como coincidencia, no es un nexo.

En suma, cualquier alusión a la realidad del inteligir se resuelve considerando la *coincidencia*. Dicho de otra manera, si se intenta entender el acto de inteligir sin olvidar lo inteligido, se ha de acudir a la coincidencia para enfocar su dualidad: un acto intelectivo es iluminado por otro más alto. Para no incurrir en confusión es preciso sostener que la coincidencia comporta distinción del método y el tema. Ello hace posible admitir que lo

el conocimiento y su tema. La connotación material del contacto es incompatible con la intelección, que por eso puede decirse *discontinua* respecto de su tema.

45. Suscitar una coincidencia cognoscitiva no quiere decir que el método cause al tema, sino iluminación cognoscitiva separada. Aunque el objeto sea intencional y no un acto cognoscitivo, no deja de coincidir: la coincidencia del objeto se expresa diciendo que éste es *intencional* —y a la coincidencia de la operación con el objeto la he llamado *conmensuración*—. Como dije en la Introducción, la separación caracteriza todos los niveles de la intelección. Queda pendiente una pregunta a la que iré respondiendo paulatinamente: ¿entre los niveles separados está la nada? Parece que la nada no es separación alguna. Se trata de una versión muy aguda del problema del continuo.

46. Si la luz iluminante mantuviera un nexo con lo iluminado, de alguna manera lo modificaría. Aunque la especie impresa sea una modificación de lo orgánico de las facultades sensibles, los objetos del conocimiento sensible tampoco tocan su término intencional. Si la intelección se mezclara con su tema, el resultado sería una sopa. Cuanto más sustanciosa, menos clara es una sopa.

esencialmente inteligido —iluminado— es una iluminación inferior o menos distinta de lo que ilumina, hasta llegar a la iluminación objetiva, que es la mínima o aspectual.

La proposición idealista: «la conexión entre sujeto y objeto no puede ser meramente lógica, sino que ha de ser real», se corrige con esta otra: «la consideración de la intelección como real desemboca, en último término, en la determinación del acto de conocer como método distinto del tema con el que coincide». La dualidad del método con lo inteligido no debe asimilarse a la eficiencia. Tampoco puede comprometerse la realidad del conocer en la idea de coincidencia consigo mismo, sin negar la libertad. La libertad no es tema respecto de sí, ni tampoco causa eficiente de lo inteligido. *Coincidencia* significa temáticamente inteligido: no identidad del método con él, sino *directamente inteligido*. La distinción entre coincidencias de acuerdo con la mayor o menor separación de método y tema comporta la exclusión tanto de la igualación como de la reflexividad.

No sería acertado determinar la realidad del conocimiento según una consideración corta o sustancialista. Ya dije en la Introducción, que el alma humana es la vida añadida que se extiende desde la sindéresis a las potencias espirituales[47]. Paralelamente, la iluminación esencial se ha de entender como pluralidad de caminos abiertos a la libertad que acaban en la unicidad de las operaciones cognoscitivas, que al ser los métodos menos separados de sus temas —límite mental— guardan la esencia humana de la confusión con la vida recibida. De aquí que *ver-yo* no se defina como idea, que deba componerse con lo iluminado, sino como método dual con él.

La presencia mental se ha descrito como unicidad o mismidad: en la cuarta dimensión del abandono del límite mental se detecta que la *unicidad* es el límite de la libertad. Las operaciones intelectuales no son iguales a sus objetos, aunque cada una se conmensure con el que posee, sino duales con ellos. Además, la operación puede ser liberada de la adecuación —el objeto no—. Sin esta liberación la segunda dimensión del abandono del límite mental no es posible. Por tanto, no sería correcto objetar que la unicidad del acto de pensar es incompatible con la intencionalidad objetiva, por más que el objeto sea irreal y, por tanto, no liberable, y aunque la esencia humana no sea intencionalmente iluminada. El objeto ilumina la cosa extramental sin explicitar las causas, y la coincidencia de la presencia mental con él no es afectada por la cosa[48].

47. El alma humana es en cierto modo todas las cosas —como señala Aristóteles— de acuerdo con las luces iluminantes esenciales, o sea, sin confusión alguna.

48. En estrecha correspondencia, la síntesis entre objeto y presencia mental es imposible: ni el objeto en cuanto que tal se deja componer con ningún elemento —pues en ese caso su ilumina-

Sería incorrecto admitir que alguna coincidencia se reduzca a uno de sus miembros, pues ello es incompatible con la dualidad de método y tema. Con esta observación se desecha la interpretación sustancialista del conocimiento, que es inválida tanto para fundamentarlo —tarea, por lo demás, impertinente—, como para asegurar el pensamiento como acto actual. El pensar no puede entenderse como autopresencia sin renunciar a *ver-yo* y sin encerrarse en la confusión del sujeto con el objeto. La coincidencia del pensar y del objeto excluye la idea de nexo entre ellos, hasta el punto de que el acto de pensar se oculta al destacarse su tema, que es el objeto. Sin duda, también el acto de pensar puede ser inteligido o manifestado por un hábito. Pero tampoco en la manifestación hay un elemento común, pues lo habitualmente iluminado es la presencia mental, y el hábito no es reflexivo[49].

Con esto se responde a la insidiosa pregunta siguiente: ¿por coincidir, lo inteligido experimenta alguna modificación? Según lo que acabo de decir, coincidir significa que la iluminación no se entromete en lo iluminado. Así se abre la distinción entre un método iluminante —la presencia mental— y la realidad objetivamente iluminada 'abandonada a sí misma', o fuera del pensamiento. El estudio de esta cuestión corresponde a la segunda dimensión del abandono del límite mental. Explicitada fuera de la mente, o como esencia extramental, la realidad inteligida deja de ser coincidente y es iluminada como concausalidad. Éste es el tema de la física filosófica según mi propuesta. De acuerdo con ella, el problema de la conexión objeto-realidad extramental no está justificado. Como es claro esta solución no sirve para los problemas que plantean las ciencias positivas,

ción habría de trasladarse a la síntesis—, ni la presencia mental puede ser esa síntesis: no cabe sintetizar el acto de pensar con su objeto —exento de ser real—.

49. No es admisible la iluminación de los fantasmas si no se acepta también la iluminación de las operaciones *por* los hábitos adquiridos, y la de éstos *por ver-yo*, pues si se admite la iluminación menor hay que admitir la mayor. La noción de coincidencia aclara el uso de la palabra *por*: quiere decir que la iluminación es *enteramente a favor* de lo iluminado hasta el punto de que *ver-yo* no se reserva ni siquiera un resto de suscitación, que no sea la de una coincidencia más alta. Con otras palabras, cualquier dualidad iluminación-iluminado es bastante para lo iluminado sin que ello obste a una nueva dualidad enteramente a favor de un nuevo iluminado. Ésta es la *fecundidad* temática de la luz intelectual que llamo *ver-yo*. Aunque la fecundidad y la *generosidad* iluminante de los primeros principios son dualidades distintas, en ambas *estar enteramente a favor* es actividad libre —superior a causar: el *co* de la coincidencia se distingue netamente del *co* de la concausalidad; la concausalidad es contingente mientras que la esencia humana es inmortal—.

La noción de *estar enteramente a favor* pone de relieve el carácter manifestante de la intelección esencial como actividad libre. La distinción entre la separación esencial y la trascendental se aclara sosteniendo que la esencial reside en la potencia.

Recuérdese lo dicho en la Introducción sobre la rectificación de la noción nietzscheana de *valor*. El valor del tema implica el jugar a favor de él.

las cuales son claramente distintas de la física filosófica, pues sólo acuden a iluminaciones objetivas.

Para ilustrar esta última distinción basta un ejemplo: en determinadas condiciones se habla de choque entre partículas materiales. Sin embargo, si se prescinde del choque en tanto que objetivamente pensado y se plantea esta cuestión: ¿qué significado tiene el choque ahí donde ocurre? no se encuentra una respuesta inmediata, sino que se abre una insospechada dificultad. En tanto que conocido, el choque es objetivamente pensado. Sin embargo, es evidente que las partículas materiales no conocen el choque. El 'choque' objetivamente pensado es coincidente en tanto que conocido. Pero en la realidad física el choque no ocurre como objeto pensado. Dicho de otro modo: el pensamiento no es sólo uno entre muchos 'entes' respecto de los cuales lo pensado sea coincidente[50].

Para distinguir la esencia extramental de su intelección se dice que la concausalidad *ocurre*, mientras que la iluminación *coincide*. La ciencia no estudia la ocurrencia concausal, sino las hipótesis que pueden convenir en una investigación acerca de lo físico como susceptible de ser objetivado con arreglo a determinados métodos. Lo primero que compete a la ciencia es la determinación de su objeto formal, lo cual impide que centre su interés en la ocurrencia fuera de la mente humana.

Si la realidad inteligida es compleja —lo que ocurre cuando se trata de la realidad física—, su conocimiento objetivo la articula; pero esa articulación no se traslada al término de la intención, pues la articulación es unitaria —*lo mismo*—. La abstracción se describió como articulación presencial del tiempo de la sensibilidad interna. Aunque el tiempo de la sensibilidad interna sea complejo, su objetivación abstracta no lo es: la articulación del tiempo no se extrapola al tiempo —ella no es temporal—. Por tanto, abandonar la unicidad de la presencia mental es iluminar que la distinción de antes y después es el indicio de la distinción real entre la esencia extramental y su acto de ser —la persistencia—: la presencia es superior al antes e inferior al después[51].

50. Si el objeto es intencional o *exento* de realidad, no parece que sea capaz de modificar la realidad. He indicado también que la intencionalidad es aspectual, o que su término es la cosa con la que no coincide enteramente —sin que, por lo demás, la cosa coincida consigo misma—. Por eso la intencionalidad no se debe entender como representación. Las ciencias positivas propenden a esa confusión, a la vez que se ven obligadas a corregirla con la idea de falsación de hipótesis.

51. Nótese que estas observaciones descalifican la noción kantiana de esquema trascendental, que no pasa de ser una representación imaginativa. Nótese también que el abandono de la presencia mental no es un compás dialéctico, es decir, que el ahora no es la negación del tiempo representada en el tiempo, como sostiene Hegel, pues para ello sería preciso que el ahora presencial se eliminara de un tiempo en que previamente estuviera extrapolado. Pero ese tiempo no es el abstractamente

Es un completo desacierto hablar de iluminaciones no coincidentes con temas. El carácter metódico de la intelección es la coincidencia. Conocer no es un 'ente' entre otros, ni siquiera privilegiado, con respecto al cual lo inteligido coincida. No se trata sólo de que la concausalidad no conozca que ocurre —por no ser inteligente—, sino de que la coincidencia no es extramental. Lo cual no quiere decir que la ocurrencia no sea extramental, sino que —en la explicitación— la coincidencia es la presencia mental en pugna con la concausalidad[52].

Ya se dijo que conviene distinguir el realismo como cuestión noética y como cuestión metafísica. Dicho de otro modo: que lo inteligido se ilumine en el pensamiento, no quiere decir que la intencionalidad se conserve en su término, es decir, que ocurra realmente. Para caer en esta ilusión hay que extrapolar la presencia extramental.

La frontera entre la ciencia y la filosofía se perfila al abandonar el límite mental. La descripción y legalización científicas no explicitan la esencia extramental. La ciencia pretende objetos inteligibles y, encima, sólo de un cierto nivel. Esta pretensión está justificada, pero no puede evitar la omisión del estudio de la ocurrencia concausal.

Se ha de negar carácter empírico a la ocurrencia concausal y, por otra parte, se debe contestar también negativamente a la pregunta acerca de si la coincidencia puede interpretarse como una modificación respecto de lo

objetivado, sino la objetivación imaginativa del tiempo en la que el ahora del tiempo no es único o presencial, sino múltiple. El ahora multiplicado es la conversión al tiempo imaginado, y no su articulación abstracta, pues en la imaginación los ahoras son inestables y, por tanto, se multiplican indefinidamente. Aunque no se rechace la imagen de tiempo, es claro que la multiplicación indefinida de ahoras inestables no es la articulación del tiempo.

La articulación abstracta del tiempo subtiende el antes temporal. Ese subtender que he llamado *lo vasto*, no pertenece al tiempo ni equivale a la pluralidad indefinida de ahoras propia de la representación imaginaria, sino que sienta la preeminencia de la presencia sobre el *antes*. El hábito abstractivo manifiesta dicha preeminencia de acuerdo con la dualidad nombre-verbo. Por ello, al abandonar la articulación, la presencia mental se separa del tiempo y se explicitan tiempos plurales sin ahoras. Los tiempos explícitos son de los movimientos con retraso, y se adscriben al *antes*. En cambio, el movimiento que se adscribe al *después* —la persistencia— no se explicita, no es subtendido por lo vasto (pues mientras no es liberada por el hábito la presencia desfuturiza). Si el *antes* es inferior a la presencia, el *después* es más alto, y su conocimiento corre a cargo del hábito innato de los primeros principios. Por su parte, la esencia humana es potencial, pero no se adscribe al tiempo extramental, porque la presencia mental la guarda de la contingencia.

52. Las ciencias positivas admiten un sentido objetivo o coincidente de las causas por separado; pero ni siguiera así cabe sostener que la concausalidad sea una coincidencia. Las operaciones que explicitan la concausalidad están separadas de ella. La palabra *pugna* indica el contraste de las operaciones mentales con la concausalidad que iluminan, es decir, la neta distinción entre la presencia mental y la ocurrencia extramental. Como se ve, la distinción de método y tema da razón de la dialéctica hegeliana.

La recepción del cuerpo humano matiza su ocurrencia como indiqué en la Introducción.

no coincidente. El sentido de esta última negación se explicita como potencialidad de la esencia extramental. Realidad no coincidente es tanto como ocurrencia extramental. La ocurrencia no es un espacio homogéneo al que lo objetivamente pensado estructure imprimiéndose en él.

Repito, la distinción entre el realismo como cuestión noética y como cuestión metafísica entraña la descalificación de toda atribución a la esencia extramental de un *en sí* proyectado desde el pensar. De esta manera se desenmascara el prejuicio en que se apoya la duda acerca del valor objetivo del pensamiento humano. La coincidencia objetiva no entraña modificación alguna.

Ahora bien, si para la esencia extramental la no coincidencia comporta su ocurrencia, ¿no llevará consigo la coincidencia alguna variación o modificación? La pregunta presenta analogías formales con ciertos temas de la física moderna. Para contestarla hay que negar todo valor eficiente al método intelectual. Desde luego, la cuestión ha quedado resuelta al establecer la inmodificación desde el punto de vista de la ocurrencia. Sin embargo, como las coincidencias son plurales y dependientes de *ver-yo*, se puede pensar que la suscitación comporta arbitrariedad o al menos interpretación. Debe procurarse una solución directa de esta sospecha. Por lo pronto, conviene alejar la idea —que todavía podría surgir— de un condicionamiento del objeto por el pensar considerado, a pesar de todo, como compuesto físicamente con él. Tal sospecha es alejada al admitir que cualquier nivel de la intelección esencial humana es una coincidencia del método con el tema tal como se expone en los números siguientes.

1) Ningún tema está presupuesto como latente, es decir, su patencia no es el efecto de su iluminación. De ningún modo, lo iluminado es previo a su iluminación.

2) Iluminar juega enteramente a favor de lo iluminado y no lo toca[53]. Como lo iluminado significa directamente inteligido, iluminar no es un nexo, sino un método dual con un tema al que ilumina: coincidencia intelectual.

3) Las dos observaciones anteriores se condensan en la siguiente proposición: «lo iluminado no es el complemento del verbo iluminar», pues si es un acto también es verbal. Por consiguiente, nada más inapro-

53. Sería absurdo admitir que lo iluminado es tocado por el iluminar, pues ello comportaría que los dos se enturbien. En la medida en que lo iluminado es manchado por el iluminar, no puede decirse que sea iluminado ni cabe hablar de iluminar. Tanto iluminar como iluminado tienen que ser intactos, ‘inmaculados’. Como se dijo, se ha de excluir que los primeros principios se maclen realmente; tampoco el iluminar y lo iluminado se mezclan, lo que excluye su contacto.

piado para el iluminar que compararlo con una linterna cuyo rayo cae sobre un material oscuro sacándolo a la luz, o poniéndolo de manifiesto ahí donde previamente estaba. La intelección no colma un defecto previo de lo inteligido. Dicho de otro modo, la intelección esencial humana no puede entenderse como dilatada en dos momentos, uno centrífugo, que vaya de *ver-yo* a lo inteligido para dar lugar a él, y otro centrípeto por el cual la iluminación de lo iluminado se convierta en *ver-yo* lo iluminado. Este vaivén reflexivo es incompatible con el entero jugar a favor de lo iluminado, pues con él se remediaría un defecto previo[54].

4) En la filosofía hegeliana, el conocimiento pertenece con el mismo derecho al sujeto y al objeto. Por eso, la autopresencia como culminación se determina según la dilatación reflexiva sujeto-objeto. Este planteamiento ha sido rechazado porque merma la luz intelectual.

La proposición según la cual: «la coincidencia no es una relación consigo», entraña esta otra: «la coincidencia no es una dilatación reflexiva». Ello implica que lo iluminado no complementa el iluminar; lo inteligido no puede llamarse iluminado en el sentido de ‘llenar un hueco’ del iluminar. Admitir el valor complementario de «lo» iluminado es debilitar la luz iluminante. La iluminación no lo es de lo previamente latente; tampoco el yo es de suyo latente, por más que *ver-yo* no signifique ver-*me*. «*Ver-yo* inteligido» no es dirigir un rayo luminoso hasta «lo inteligido» para verlo luego. Hay que desechar por completo la idea de una intervención constructiva en lo inteligido. El ápice del iluminar esencial es extensión de la libertad.

5) La fórmula con que ordinariamente se expresa el conocimiento es ésta: «yo conozco la cosa», o bien «yo conozco que conozco la cosa». ¿Cómo se entienden esas fórmulas después de lo que se acaba de decir? Por lo pronto, la fórmula «yo conozco la cosa» no expresa el conocimiento como coincidencia, sino que supone el método; de aquí el carácter conec-

54. La luz iluminante —esencial— no es reflexiva puesto que depende de la luz transparente —trascendental— que busca. Debe notarse que la reflexividad de la iluminación sería un círculo incompatible con la luz transparente. Como ninguna luz humana se ilumina a sí misma, todas ellas son métodos separados de sus temas.

Con esta observación se rechaza el proceso al infinito, tanto en la línea ascendente —las luces iluminantes humanas dependen en última instancia de la luz transparente carente de réplica— como en la descendente —*ver-yo* es dual, ante todo, con la potencia intelectual—. No se debe alegar que la ausencia de reflexión comporta potencialidad: los actos intelectuales humanos serían actos potenciales al distinguirse del acto puro. Desde luego, Dios se conoce a sí mismo. Pero no sabemos cómo, si bien se ha de rechazar que el conocimiento divino sea reflexivo, pues la reflexión conlleva potencialidad o falta previa de coincidencia. Con otras palabras, es un *quid pro quo* decir que la coincidencia es potencial por no ser reflexiva si propiamente la potencialidad corresponde al proceso reflexivo.

tivo de la fórmula; por eso cualquiera que sea su interpretación posterior, implica que el *yo*, el *conocer* y la *cosa* se constatan cada uno por su lado. Con la fórmula se intenta unirlos. Pero tal unión es posterior a los tres elementos que han sido *ya* admitidos. En cambio, la proposición «*ver-yo* suscita *ver-inteligido*» salva las dificultades inherentes a la conexión. *Ver-yo* no se equipara al ver como operación ni supone la precedencia del yo como sujeto. Tampoco quiero decir que para *ver* sea preciso que el *yo* se dé cuenta de que *ve*[55]. El *yo* no se aduce a partir del *ver*, ni al revés[56].

Según mi propuesta, *ver-yo* no significa que *yo* sea el sujeto del *ver*: no cabe yo sin ver, y el yo no produce el ver. Tampoco se trata de que el yo deba ver para ser un verdadero yo. *Ver-yo* no es una fórmula conectiva, sino un método coincidente con temas suscitados. Por tanto, no se dice que el ver y el yo se relacionen después de supuestos, de tal modo que su ser se desarrolle en la relación. La expresión '*ver-yo*' no equivale a 'ser-yo', sino al ápice esencial de la co-existencia personal: la esencia humana es favor.

6) Queda pendiente una cuestión ya aludida: ¿qué media entre método y tema? Mi respuesta es la inteligencia no saturada. No cabe suscitar sin potencia.

C. El valor explicativo de *ver-yo*

Ver-yo es un tema abordable por la cuarta dimensión del abandono del límite mental. Ahora conviene indicar algunas las precisiones que aporta la cuarta dimensión a las otras tres que he expuesto.

La primera dimensión del abandono del límite mental es la advertencia de los primeros principios, en la cual se declara la incompetencia de la presencia mental en orden al conocimiento del ser extramental: el límite mental se abandona eliminándolo de la advertencia en tanto que ésta se separa de los primeros principios; la separación de la advertencia equivale a su coincidencia metódica con los primeros principios, que son actos de ser extramentales vigentes entre sí. La vigencia del primer principio de no contradicción se distingue realmente de la ocurrencia concausal; se distin-

55. *Ver-yo* no significa autoconciencia.

56. El empleo frecuente en este libro de las palabras *significar* y *equivaler* se debe a los inconvenientes de la conexión proposicional de supuestos.

gue también de su advertencia habitual, la cual es una luz iluminante que por eliminar la presencia mental se describe como concentración de la atención, por más que no pueda decirse vigente como acto de ser[57].

La segunda dimensión del abandono del límite mental es la explicitación de la concausalidad predicamental. En ella se declara que la presencia mental, desposeída de objeto, pugna con las causas físicas. Dicha desposesión tiene lugar en tanto que la manifestación habitual de la presencia se mantiene. Así pues, la explicitación de la concausalidad predicamental no excluye la presencia, sino que la concausalidad se explicite objetivamente, a la vez que reconoce que la prioridad de la presencia es superior a la de las causas. Por tanto, la presencia mental desposeída de objeto es una luz iluminante separada de la concausalidad extramental, es decir, una coincidencia que ilumina una temática cuádruple no coincidente[58].

La tercera dimensión del método propuesto toma el límite mental como punto de partida, y así lo abandona. Por eso el carácter de *además* se desaferra de la presencia mental y alcanza los trascendentales personales. El desaferramiento es la separación o coincidencia de la luz transparente, que a su vez está separada del tema que busca. La luz transparente es una coincidencia sin ser una luz iluminante porque busca la réplica de que carece. Según esto, las luces iluminantes son las que encuentran, pero el tema que encuentran no es su réplica.

Así pues, las luces iluminantes son inferiores a la luz transparente en tanto que omiten la búsqueda. Sólo esa omisión explica el encuentro —la heurística— que es plural, es decir, iluminaciones en cascada, como se dijo en la Introducción. Conviene señalar también que esa cascada es, ante todo, de arriba abajo —de *ver-yo* a la potencia intelectual— y, por redundar sobre la potencia, de abajo arriba.

No es de extrañar que Aristóteles sostenga que el intelecto agente no es temático. Primero, porque no estudia la persona, de manera que no puede describir el intelecto agente como intelecto personal. Segundo, porque es el descubridor de la *praxis téleia*, es decir, de las operaciones intelectuales, que son para él las propiamente temáticas. Tercero, porque el acto de

57. Los actos intelectuales atienden a su tema —no son reflexivos—, si bien con mayor o menor concentración según su nivel. Dicha concentración es máxima cuando el tema es el primer principio de Identidad, originario e insondable. Encontrar actos de ser es distinto de encontrar actos esenciales porque no implica potencia alguna.

58. La presencia mental no se descalifica al explicitar las causas, pues, como digo, así se resalta que es superior a la ocurrencia concausal. Esto comporta que la presencia comparece habitualmente y que el hábito que la ilumina es más alto que ella. De modo que, aunque el hábito no la suscite, su superioridad no puede ser inane. Es éste un tema que habrá de abordarse al final de la primera parte del libro y al concluir la segunda parte.

ser no es un descubrimiento suyo, ni consecuentemente la distinción real del ser con la esencia. Ahora bien, si esa distinción se descubre, se ha de admitir también la distinción del intelecto personal con la intelección esencial, esto es, la distinción de la luz transparente que busca y las luces iluminantes que encuentran.

Con todo, Aristóteles no desconoce la búsqueda intelectual, pues describe la filosofía primera como la ciencia que se busca; sin embargo, no estudia la dependencia de la intelección que encuentra respecto de la intelección que busca. Según mi propuesta, esa dependencia estriba en una omisión: en tanto que se encuentra no se busca. Por ser una distinción y no una diferencia, esa omisión no es excluyente, sino manifestativa de temas plurales: si se busca, no se encuentra; y si se encuentra, no se busca, pero el buscar y el encontrar son compatibles: el primero se describe como intelección personal y el segundo como intelección esencial. En suma, encontrar depende de buscar de acuerdo con lo que he llamado jugar a favor.

Conviene insistir en la compatibilidad del buscar y el encontrar esencial, y en la dependencia del segundo respecto del primero. Por lo pronto, indicaré que la iluminación que encuentra es un suscitar que no requiere esfuerzo, pues se cifra en la extensión de la actividad libre. Esa ausencia de esfuerzo se entiende si se repara en que encontrar equivale a *inventar*, y en que, según dije, encontrar otra iluminación es jugar a su favor y, por tanto, excluye la complementariedad. La equivalencia de encontrar e inventar conduce a la noción de *suscitar*[59]. La iluminación *en cascada* inventa —suscita— lo inteligido. En cambio, las iluminaciones de la realidad extramental no la suscitan[60].

Por consiguiente, la suscitación es propia del ápice de la iluminación esencial. La ausencia de esfuerzo de dicha luz intelectual estriba en su humildad: inventa lo inferior[61]. Aunque la iluminación esencial es libre y,

59. La equivalencia de inventar y suscitar precisa el sentido en que aquí se emplea la palabra heurística: las luces iluminantes esenciales se encuentran en tanto que son suscitadas. Según esto, el inventar no es arbitrario ni hermenéutico, pues lo que se interpreta es un dato anterior a la tarea del intérprete, lo que impide la coincidencia en el sentido en que aquí se emplea la palabra.

60. Ni la intencionalidad objetiva, ni la pugna de la presencia con la concausalidad, ni la advertencia del hábito de los primeros principios son encuentros que susciten. Como es obvio, tampoco la luz transparente suscita, pues no es una luz iluminante. Suscitar significa *ver-yo*.

61. *Ver-yo* es humilde también por no ser reflexivo, por jugar a favor, y por depender de la luz personal cuya búsqueda omite. La ausencia de esfuerzo tiene una traducción afectiva que indicaré más adelante.

por tanto, lo suscitado una novedad, sería ridículo que ello fuera motivo de engreimiento, ya que la iluminación suscitante es creada[62].

Así pues, la distinción entre la luz que busca y la que encuentra suscitando se corresponde con la distinción real entre la persona humana y su esencia[63]. Si la esencia humana no fuera creada no inventaría[64]. La invención suscitante es imposible sin el concurso divino[65]. En la cuarta dimensión del abandono del límite mental se descubre la esencia humana como actividad inventiva creada.

Hoy es muy frecuente resaltar la creatividad humana, sobre todo como capacidad de diseñar y de encontrar solución a los problemas políticos y económicos. Pero esa creatividad práctica es sólo la muestra de uno de los niveles inferiores de la manifestación esencial. En rigor, se trata de creaciones poiéticas. Desde la filosofía tradicional se ha reparado en la afinidad del arte con la creación[66].

La coincidencia es precisa para que *ver-yo* no sea extraño a su estudio, pues en caso contrario estaría dado al margen de la investigación. Más aún, el estudio de *ver-yo* se ha de atener a su carácter metódico. Pero, en todo caso, *ver-yo* no es ajeno al filósofo que se ocupa de él, por más que lo entienda incorrectamente, como en el caso del idealista y, eventualmente,

62. Un inventor, en el sentido usual de la palabra, puede recibir algún premio y enorgullecerse por ello.

63. La distinción real del ser con la esencia se perfila netamente en antropología. Asimismo, explicar el límite mental suscitándolo, es decir, abandonarlo quedando en él, es la manera más directa de abandonarlo.

La luz iluminante no es ni sustancia ni relación, ni ninguna otra categoría física, sino el método suscitante de la pluralidad discontinua de luces suscitadas. La dependencia del ápice de la esencia es distinta de la dependencia *intraesencial*, porque la luz transparente se distingue realmente de la que encuentra, mientras que la dependencia intraesencial reside en la separación de las iluminaciones. *Ver-yo* más que suscitado *procede* de la persona, y en esto se asimila, a su modo, a los otros hábitos innatos.

64. Tampoco aportaría, ni podría entenderse como vida añadida. La esencia humana es libremente activa suscitando y constituyendo.

65. Sólo el intelecto creado es esencialmente inventivo. La intelección originaria transciende el encontrar. Dios cuando crea no inventa, pues la criatura no es una novedad para Dios; pero dota a la criatura humana de esencia suscitante y aportante, y a la criatura material de valor causal.

Por eso, la búsqueda del intelecto personal se sumergirá en el inteligir insondable. Seguramente se puede glosar en este sentido la expresión del Salmo 27: “De Ti mi corazón ha dicho: busca su Faz; y yo Yhavé tu rostro buscaré. No me escondas tu rostro”, y la del salmo 16: “En tu justicia llegaré a ver tu rostro; al despertar me saciaré con tu gloria”.

66. Como indiqué en la Introducción, las palabras que he utilizado para describir la esencia humana —manifestación, iluminación, aportación, disposición y expresión— suelen emplearse para caracterizar la belleza.

del hombre que no se dedica a la filosofía[67]. Asimismo, se precisa la pluralidad de coincidencias[68].

Propongo ahora las equivalencias siguientes: coincidir equivale a que el acto intelectual humano no se conoce a sí mismo; conocer en acto equivale a atender derechamente, sin torcerse o divagar; atender equivale a concentración o intensidad. La concentración de la atención se ha señalado para caracterizar la advertencia de los primeros principios, pero también corresponde —aunque su separación sea menor— a la intelección esencial, cuyo ápice es *ver-yo*. Dicha concentración disminuye de acuerdo con lo que he llamado suscitación en cascada.

Las equivalencias indicadas recalcan que los actos intelectuales no son reflexivos. Asimismo, de acuerdo con la mayor o menor concentración atencional, los actos intelectuales se distinguen sin dejar de ser todos ellos actos, es decir, excluyendo de sí la potencia[69].

El carácter metódico de la cuarta dimensión del abandono del límite mental se ha descrito como *quedar creciente* en el límite mental, al que engloba o incluye; dicho quedar es el primer miembro del ápice de la esencia humana. De este modo, el quedar creciente se distingue realmente del carácter de *además*. Asimismo, el límite se detecta de tal manera que la temática accesible se distingue netamente de las causas predicamentales.

La segunda dimensión del abandono del límite mental aleja la concausalidad de la presencia mental. Por su parte, la cuarta dimensión del abandono del límite mental excluye que la esencia humana sea estática, y en tanto que sube hasta el ápice de la esencia humana, posee valor englobante. *Ver-yo* se ha descrito como luz iluminante que, por englobar el límite mental, debe ser su explicación[70]. Asimismo, como *ver-yo* es uno de los miembros de la sindéresis, que es un hábito innato, no es una sustancia, ni

67. No hace falta ser filósofo para ser persona y suscitar como *ver-yo*. Pero la interpretación del *ver-yo* por el hombre corriente influido por la filosofía puede dar lugar a malentendidos que deprimen la fecundidad de su manifestación esencial.

68. Sostener que la coincidencia esencial es creada no es una tesis ocasionalista. Sin dualidad metódico-temática no cabe hablar de coincidencia. Además, la co-existencia personal, de la que depende su esencia, es la aceptación del don que viene de Dios (cfr. Tomo I de esta investigación, 219).

69 Los actos intelectuales son simples, no complejos ni conectados. Si se aduce que la simplicidad comporta identidad, puede emplearse para los actos intelectuales creados la palabra *sencillez*: son actos sencillos, no ocluidos, cuya pluralidad es potencial.

70. Esa explicación no puede ser causal ni meramente lógica, pues el carácter final de la posesión de objetos es superior a la causa final física. Señalaré aquí la jerarquía siguiente: *ordo amoris*, posesión en pretérito perfecto y orden cósmico. Insistiré en esta jerarquía en la tercera parte de este libro.

la presencia mental un accidente o un atributo suyo[71]. Por eso se ha hablado de inclusión y no de inherencia.

Para entender con precisión el valor englobante de *ver-yo*, se ha de tener en cuenta la equiparación de separación y coincidencia, y que las separaciones son unas mayores que otras. Asimismo, la separación y la coincidencia se han de equiparar a la simplicidad o inmaterialidad que es característica de los actos intelectuales: en los actos intelectuales no cabe composición[72]. La separación como coincidencia metódica es iluminante o no aislada: no es una sustancia. Por tanto, la luz intelectual se puede describir como separación sin aislamiento o como separación iluminante no reflexiva. *Ver-yo* ilumina iluminaciones menos separadas que dependen de él sin síntesis[73]; dichas separaciones inferiores son también coincidencias, por lo que su dependencia no es causal. En cambio, la realidad física no puede decirse ni separada ni coincidente[74].

La conmensuración de la operación con el objeto que posee implica que el conocimiento operativo es limitado y también que es iluminado y englobado por el quedar creciente en el límite. La noción de conmensuración es muy estricta —no cabe operación sin objeto, ni objeto sin operación, de manera que el objeto no excede a la operación ni la operación al objeto, por lo que los dos se dicen simultáneos— y comporta la dualidad de la presencia y lo presente. El miembro superior de esa dualidad es la presencial mental. Atendiendo a la prioridad de la operación se dice que la posesión del objeto es inmanente sin confundirse con él[75]. La simultanei-

71. La expresión "sustancia innata" consagra su aislamiento y no es aplicable a la esencia humana.

La distinción respecto del planteamiento de Leibniz se asegura al sostener que el segundo miembro de ese hábito innato —*querer-yo*— es superior al primero —*ver-yo*—.

72. Por eso, en *ver-yo* se ha de excluir la causalidad, así como la composición: el ver no es un accidente o un predicado del yo, ni el yo el sujeto del ver.

73. Esta formulación no es idealista sino intelectualista o concorde con la realidad intelectual. El idealismo es una interpretación defectuosa de la actividad intelectual.

74. *Persistir* es uno de los sentidos del acto de ser; se puede ilustrar diciendo que el *ex* de la existencia no es el *sub* de la subsistencia ni el *con* de la consistencia, sino el *per* de la persistencia (cfr. *El ser*. Tomo I: *La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1997, 177). Esta descripción no es válida para la coincidencia, cuyo *co* depende de la co-existencia, pues también la luz transparente es coincidente.

Por otra parte, las coincidencias esenciales son heurísticas. Como ya he indicado, la ocurrencia concausal es el análisis de la persistencia (cfr. *ibid*., 2ª ed., 133); tampoco dicho análisis es coincidente. Coincidir no significa ocurrir. Repito que la unicidad de la presencia mental coincide con la iluminación inferior y que para explicitar la concausalidad es menester abandonar dicha iluminación.

75. El objeto no puede ser uno en acto con la operación porque es irreal.

dad característica de esta dualidad excluye que la operación cause el objeto poseído[76].

Asimismo, la conmensuración de la presencia mental y el objeto impide admitir que el límite mental sea precedido por una causa que lo efectúe o que tenga en él su fin. En todo caso, el límite mental es precedido por la inteligencia. Por tanto, es preciso describir la inteligencia como potencia previa a las operaciones.

En el Tomo I de esta investigación, la inteligencia se describió como *visividad*. Se ha de añadir que también se describe como potencia pasiva sin fin, es decir, infinita[77]. Ahora bien, la infinitud de la potencia intelectual ha de entenderse con precisión: la inteligencia se dice infinita en orden a las operaciones y a los objetos conmensurados con ellas, lo cual quiere decir que es imposible una última operación, o una intencionalidad infinita[78]. Por otra parte, la prosecución operativa es imposible sin hábitos adquiridos. Otra razón para negar un objeto último estriba en que dicho objeto versaría sobre la inteligencia, lo cual es incompatible con la detectación del límite de acuerdo con el axioma de la conmensuración. En suma, el límite no es de la inteligencia: por más que las operaciones sean muchas y no quepa una que sea la última, a cualquier operación sigue otra operación. De acuerdo con esto, las dos descripciones que se proponen de la inteligencia —visividad y potencia pasiva infinita— son equivalentes. Por tanto, el límite mental no es el límite de la visividad[79].

La visividad es iluminada como potencia dependiente de la luz iluminante —*ver-yo*—, pero no por sus operaciones, ya que estas son intermitentes y la iluminación de la potencia intelectual no puede serlo. Ésta observación es coherente con la descripción de la presencia mental como ocultamiento que se oculta, y del objeto como luz intencional aspectual. El término del objeto intencional no se incluye en la esencia humana[80].

76. Las causas no son simultáneas, puesto que la realidad física es temporal. Por tanto, la explicitación de las causas requiere la desposesión de objeto. Reducida a su estricta aprioridad, la presencia mental pugna con los principios físicos. Ésta es la segunda dimensión del abandono del límite mental. En cambio, si el límite se detecta de acuerdo con el axioma de la conmensuración, las causas físicas no se explicitan sino que se accede a la esencia humana, que aleja de sí la noción de causa.

77. La infinitud de la potencia intelectual se expone como un axioma en el Tomo II del *Curso de teoría*, 3ª ed., 1998, 155-171.

78. Frente a Anselmo de Canterbury, sostengo que la idea de *id quod maius cogitari nequit*, por ser una objetivación, no es última. Más adelante precisaré mi propuesta sobre la idea de Dios.

79. También he llamado *pre-presencia* a la potencia intelectual. Esta denominación indica su inclusión en la vida recibida, la cual, por recibida es previa a la esencia humana.

80. Es completamente imposible que la esencia humana se conozca intencionalmente.

El quedar en el límite se entiende de acuerdo con las anteriores observaciones. Esa demora se dice creciente porque la presencia es habitualmente iluminada[81]. Por tanto, los hábitos adquiridos son el perfeccionamiento de la potencia intelectual, luces iluminantes suscitadas hacia arriba, esto es, desde el límite mental[82]. La inteligencia —potencia pasiva— recae siempre en el límite, pero no sucumbe a él, porque los hábitos adquiridos restablecen su ejercicio. Dicho restablecimiento es creciente; por eso se dijo que las operaciones y los hábitos son jerárquicos[83]. Antes de seguir adelante, concluiré este apartado con algunas observaciones en defensa de la propuesta que contiene.

Visividad equivale a *pre-presencia*. Con esta palabra se indica la *incidencia* de la vida añadida en la vida recibida, es decir, la aportación que le presta. Congruentemente, los hábitos adquiridos no son pre-presenciales, y no son aportados a la vida recibida; quedar en el límite se dice creciente, porque los hábitos adquiridos perfeccionan la visividad ejercida. Con este planteamiento se alude a la dualidad alma cuerpo, se justifica la iluminación de los fantasmas, y que esta iluminación no sea la única. Ya he dicho que el límite como conmensuración es dual. *Ver-yo* es dual suscitando hacia abajo con la visividad, y suscitando hacia arriba con el límite mental. Al manifestar el límite mental, los hábitos adquiridos proporcionan una renovada dualidad con *ver-yo*, vertida en la prosecución operativa.

Las luces iluminadas intraesenciales son los temas inteligidos. Lo inteligido se caracteriza por la coincidencia; por tanto, son luces iluminantes. Esto excluye que sean reflexivas.

El planteamiento propuesto puede dar lugar a varias preguntas: ¿por qué el límite mental se engloba en la esencia humana? Si la inteligencia es infinita, ¿por qué recae en el límite? Si el límite se abandona, ¿por qué se distinguen dimensiones de su abandono, en vez de abandonarlo de una vez por todas, o al inicio del conocer, de manera que el conocimiento objetivo quedara suprimido? Desde luego, esta tercera pregunta es la expresión de un *desideratum* impreciso y, en el fondo, absurda.

81. También es creciente en cuanto que con ella se perfilan mejor los temas de la segunda dimensión y se accede a lo voluntario. Estas dos aclaraciones son solidarias, pues con la primera se explicita la contemporaneidad del cuerpo vivo, y con la segunda se sienta que la esencia humana no es sólo actual —presencial— sino futurizante.

82. Si la presencia no fuera el límite mental, los hábitos adquiridos no serían suscitados. Asimismo, los hábitos adquiridos se suscitan en tanto que un hábito innato superior redunda en *ver-yo*.

83. Cfr. *Curso de teoría*, I, 165 y ss.

Las anteriores preguntas no tienen en cuenta que el límite se detecta libremente. Por otra parte, el abandono del límite mental posee valor metódico y su temática es superior a la oposición entre el conocimiento intencional y su supresión. Asimismo, el límite no se puede abandonar de una vez por todas o al inicio del conocer, porque en ese caso la temática accesible sería confusa[84]. Más aún, la supresión *a parte ante* del límite mental equivaldría a su destrucción y sería una pérdida neta. Por su parte, la inclusión del límite en la esencia humana se ha de entender de acuerdo con la imposibilidad de que la esencia humana sea intencionalmente conocida.

En lo que respecta a la compatibilidad de la suscitación y del ejercicio de las operaciones, conviene notar que no cabe decir que una potencia suscite un acto —sólo un acto puede suscitar una potencia, y no al revés—, y que el ejercicio de una operación es indiscernible de ella. Por consiguiente, más que del ejercicio de la potencia conviene hablar de *potencia ejercida*.

Sólo un acto detenido se conmensura con un objeto intencional, es decir, con la iluminación aspectual de la cosa. Para una cosa, ser iluminada es una denominación extrínseca; como el conocimiento no es una *kínesis*, no termina efectuando la cosa o modificándola. En tanto que la libertad se extiende a la esencia humana, el ejercicio de las operaciones intelectuales no puede ser distinto de ellas. De no ser así, la esencia humana se anularía, pues la extensión de la libertad no sería posible.

La explicación del límite mental estriba en la dualidad *ver-yo* y *visividad*: *ver-yo* suscita la presencia mental como visividad ejercida. La visividad es esencial, y su ejercicio operativo un favor del *ver-yo* que salvaguarda la esencia humana y la distingue de la causalidad. En este sentido el ejercicio operativo *confina* con la vida recibida y la inteligencia incide en ella. La libertad se extiende a la presencia mental habitualmente manifestada. Por eso la detectación y el abandono del límite mental son libres[85].

La recepción de la vida recibida por la manifestación esencial puede llamarse también *esencialización* de la naturaleza. De este modo, el método propuesto accede a la dualidad alma-cuerpo. El alma humana es la manifestación esencial cuyo ápice es la dualidad *ver-yo* y *querer-yo*. Por tanto, el alma humana consta de dos potencias: la inteligencia y la voluntad.

84. El método propuesto investiga criaturas distintas y no un *totum revolutum*.

85. La manifestación habitual no equivale a detectar la presencia mental como límite, pero ilumina la liberación de la conmensuración con el objeto y, por ser el miembro superior de la dualidad con ella, dicha manifestación permite la extensión de la libertad de acuerdo con la cual el límite se detecta y se abandona. Si no se aceptan los hábitos intelectuales adquiridos, no es admisible la iluminación de los fantasmas, ya que detenerse en la abstracción, que es el primer nivel operativo, conculca el axioma de la infinitud.

En la segunda parte de este libro se investiga de qué modo la voluntad depende de *querer-yo*. Por su parte, la dualidad del alma con el cuerpo se estudia en la tercera parte de este libro.

Todavía se ha de precisar la distinción del hábito de los primeros principios con el ápice de la esencia. Tal distinción se centra en que son dos modos de encontrar; el primero no es un ver y el segundo sí. Acceder a los primeros principios no significa ver, porque al plegarse a los actos de ser la concentración de la atención es acaparada por ellos.

D. Cuatro tesis acerca de *ver-yo*

La presente investigación acerca del *ver-yo* y de lo inteligido se resume en las cuatro tesis siguientes[86]:

1. El método *ver* significa —directamente o sin reflexión— tema *inteligido*.
2. Por tanto, ver —en sí— no significa *ver-inteligido*.
3. El método *ver-yo* suscita —directamente o sin reflexión— *ver-inteligido*, que es su tema.
4. Por tanto, ni ver ni yo —en sí— significan *ver-yo*.

Las tesis 2 y 4 señalan que la consideración aislada, o en sí, del ver y del yo no ofrece vía de avance hacia una clarificación del problema 'global' del sentido esencial del intelecto humano porque, desechada la idea de una articulación o de un nexo, ni el yo, ni el ver, ni lo inteligido se entienden según dicha consideración. El yo y lo inteligido no están contenidos o implicados analíticamente en el ver. En estrecha correspondencia, un ver considerado en sí mismo no es un punto de partida, ya que no permite llegar a *ver-inteligido*, ni equivale al *ver-yo*. Por tanto, la consideración del ver en sí es inválida: un ver aislado no significa nada, no es suscitado. Las dos tesis versan sobre la latencia previa que implica la iluminación reflexiva y la desechan.

86. Formulé las cuatro tesis en 1970 de un modo muy drástico. Las publico ahora con una redacción modificada y abreviada. Las tesis 2 y 4 *versan* sobre errores. Las tesis 1 y 3 expresan coincidencias. En aquellas fechas no distinguía con nitidez persona y yo y acuñé la fórmula *núcleo del saber*. Aquí se entiende el yo humano como extensión esencial de la libertad.

La tesis 2 entraña que *ver-inteligido* no se basta a sí mismo, sino que es suscitado por *ver-yo* —tesis 3—. O sea, *ver-inteligido* no es un 'bloque' acoplado al yo, pues *ver-yo* es el método suscitante; *ver-inteligido* no significa *en sí*, es decir, *algo* para el *yo solo*; y no es así: para *ver-inteligido* no basta el yo; se precisa *ver-yo*[87].

Dicho de otro modo: ver no es 'acaparado' por *ver-inteligido* —tesis 2—, ni por el yo, pues inteligido es un acto intelectual o un objeto —tesis 1—; para *ver-yo* no basta un mero ver —tesis 4—. Nótese que tampoco se trata propiamente de que el yo 'acapare' el ver, pues se ha de excluir el egoísmo intelectual: *ver-yo* juega a favor de *ver-inteligido*. Al yo no le basta un ver que se le agregue.

El defecto de la articulación «yo veo lo inteligido» está en que pretende ser la solución de un problema objetivo. Por eso, la unión de los tres términos no pasa de ser una relación lógica. Para no divagar es preciso atender a la dualidad *ver-yo* y *ver-inteligido*. Considerando el segundo miembro de la dualidad, se advierte que no tiene sentido si se aísla, es decir, si no depende del primero como tema de un método y como coincidencia metódico-temática distinta. Pero, insisto, no depende del yo o del ver solamente: *ver-inteligido* no es suscitado por el yo, sino por *ver-yo*. Nótese que la remisión al yo únicamente puede ser un mutuo necesitarse reflexivo. En cambio, el depender de *ver-yo* equivale a ser suscitado en tanto que *ver-yo* juega a favor. Conviene insistir:

1) *Ver-yo* es método; *ver-inteligido* es tema suscitado directamente por *ver-yo*. Pero se ha de evitar cualquier oscilación: el *ver* aislado carece de sentido; es otra coincidencia: un acto iluminante o un objeto intencional[88].

2) No se puede decir que inteligido se vea a sí mismo. Esto no implica que sea ignoto o latente. Se trata sencillamente de que es imposible sentar la expresión *ver-inteligido* aislándola de *ver-yo* o disecándola para examinar su valor de nexo, pues ver significa directamente inteligido. Dicho de otro modo, entre dos coincidentes no es preciso colocar otro, pues de acuerdo con su separación método y tema no se tocan, y coincidencia

87. En la tesis 3 ver es la coincidencia inteligida, es decir, el ver visto que es el tema del método *ver-yo*. En la tesis 1 se considera el ver como método suscitado. *Ver-yo*, el método suscitante, puede designarse con la palabra *mirar*. Repito que cualquier *coincidencia* es dual, es decir, que no cabe método sin tema ni tema sin método.

88. La coincidencia de operación y objeto no conserva la libertad que la suscita. Pero la operación puede ser liberada o desligada de su objeto. Dicha liberación corre a cargo de hábito adquirido que al recobrar el valor metódico de la operación abre una nueva temática. La extensión de la libertad que son los hábitos adquiridos entraña que la nueva temática es real. Conviene añadir que la irrealidad de los objetos pensados es remediada por la praxis voluntaria.

equivale a dualidad. Por tanto, ningún acto tiene sentido conectivo. Como glosa de la suscitación *en cascada*, diré que *ver emigra* a inteligido —tesis 1— y, al coincidir con él, se atenúa, deja de ser *ver-yo*. Por tanto, *ver-yo* es el método que coincide con el tema *ver-inteligido*, pero sin cobrarse en la emigración. La proposición «yo veo la cosa» es incorrecta, pues la cosa se ve directamente —se piensa— según el objeto.

A la vez, la conexión de *ver-yo* y *ver-inteligido* es insostenible: no cabe la expresión «ver-yo-inteligido». Congruentemente, la tesis 4 indica que el yo no es el sujeto del ver, ni tampoco una nota analítica suya, sino el pronombre que hace posible los saltos de la cascada en virtud de los cuales *ver-yo* suscita *ver-inteligido*. Por tanto, la coincidencia *ver-inteligido* implica la imposibilidad de considerar «lo inteligido» como complemento del ver.

3) No se puede pasar de la tesis 3 a la 2. No se trata sólo de que «ver no signifique *ver-inteligido*» porque para ello haga falta el yo; el yo no puede introducirse en la tesis 2, porque no puede sumarse al ver: *ver-yo* no tiene sentido como suma o síntesis de las dos palabras, sino únicamente sentando la tesis 3.

Así pues, al decir que ver no significa *ver-yo* —tesis 4— se niega que *ver-inteligido* se aísle, ya que ello invalidaría la tesis 3. Suscitar no es poner un efecto fuera de su causa, pues así entendido, la causa sería el yo. El yo no entra en escena para causar el ver, pues entonces estaría previamente aislado de él. No digo que no quepa ver sin yo, porque no es el ver aislado *lo que tiene que caber*, sino la coincidencia de *ver-yo* con *ver-inteligido*, así como esta segunda coincidencia. En rigor, no cabe aislar la tesis 1. Pero esto tampoco significa que el yo sea una noción modal que asegure la existencia de ver. Dicho de otro modo, que *ver-inteligido* no sea en sí equivale a su dependencia directa de *ver-yo*[89].

De la tesis 3 se puede pasar la 1. Nótese que en las expresiones *ver-yo* y *ver-inteligido* el infinitivo verbal está repetido. Pero en cada una de ellas

89. Recuérdese que el ápice de la luz iluminante esencial es *ver-yo*. En conexión con la tesis 4 ha de entenderse que un iluminar interpretado como sustancia no tiene sentido esencial.

La pregunta: ¿ver, pero qué? no es válida porque en ella ver aparece aislado tanto del yo como de inteligido. Ver no necesita complemento porque para ello sería preciso desligarlo previamente de inteligido, considerarlo sin él. En suma, la expresión *ver-inteligido* no tiene sentido en sí porque tampoco *ver-yo* es en sí. En las tesis propuestas no se hace otra cosa que sentar la fecundidad del método *ver-yo*.

Los hábitos adquiridos, las operaciones y los objetos son los niveles de *ver-inteligido*. Al sentar las tesis 3 y 1 se asigna a la conciencia intelectual un nivel preciso: se trata de una de las coincidencias de hábito y operación; por su parte, *ver-yo* se caracteriza como olvido de sí: no es un tema, sino un método que se dualiza con ver inteligido.

no significa nada aislado o en sí. Esto quiere decir que la subsanación de la repetición no puede intentarse buscando la identidad del verbo, que tendría que ser reflexiva; dicha repetición es falsa y debe resolverse haciendo desaparecer la aparente igualdad de ver en ambas expresiones. La distinción entre iluminación suscitante —englobante— e iluminación suscitada —englobada— es neta. No se llega al sentido global de la intelección esencial humana con la conexión «yo veo lo inteligido», sino separando las tesis 3 y 1: *ver-yo* es un método cuyo tema, *ver-inteligido*, es tanto un tema como un método. Al sentar que ver no es un complemento se pone de relieve que *ver-yo* no puede suscitar otro ver que sea su doble reflexivo o que lo complete de alguna manera. Ver no significa «ver lo inteligido», porque no es un punto de partida supuesto relativo a un término. Por eso se ha dicho que iluminar no es prestar luz a un inteligido —o a un yo— previo y opaco.

La distinción entre yo y persona comporta vinculación, es decir, el *nacimiento* del método *ver-yo*. La imposibilidad de un ver o un yo aislado obedece precisamente a su vinculación *nativa*. El ver no comienza *ex abrupto*, ni el yo empieza a ver de pronto, sino que *ver-yo procede* de la persona, de la que nace como omisión de la búsqueda. *Ver-yo* no es un punto en un tiempo al que se adapte linealmente para durar, sino el proceder mantenido globalmente sin tiempo; tampoco se incluye en el tiempo social como comienzo empírico, pues es el ápice nativo de la esencia de cada persona.

Así pues, la imposibilidad de desligar el *yo* del *ver* no es la conexión añadida a un planteamiento analítico. Por el contrario, indica que el ápice intelectual de la esencia humana es método nativo global. Atendiendo a la distinción real de la esencia con el acto de co-ser, no se puede decir que la esencia humana proceda de la persona por partes[90].

Según mi propuesta, *ver-yo* es incompatible con una dirección centrípeta que parta de *ver-inteligido*; paralelamente, tampoco es un centro ni un punto de partida. Que *ver-yo* nazca no significa que quede atrás, esperando que le traigan 'material' inteligible, ni que salga hacia delante tratando de atrapar *lo* inteligido: no es el inicio de una vuelta reflexiva. Hasta *ver-yo*, ver no nace. Pero la locución 'hasta' no alude a un momento proporcionado por el yo (en este caso, el yo sería constreñido a comenzar en virtud de un ver sobrevenido). Por eso, tampoco ver nace antes del yo. Ni anteriori-

90. *Ver-yo* no significa subordinarse a ver, de tal modo que no sea hasta que ver haya emigrado a inteligido.

dad del yo, ni anterioridad de ver. El yo no comunica existencia a ver. *Ver-yo* es método esencial, no acto de co-ser[91].

4) Volvamos a la tesis 1. Como digo, *ver-yo* no equivale a «yo existo», sino a método dual con su tema el cual, a su vez, es la coincidencia *ver-inteligido*. Por tanto, el problema de la relación de ver con inteligido es meramente lingüístico, y no debe plantearse en la cuarta dimensión del abandono del límite mental. Si *ver-inteligido* significa coincidencia —y por tanto, no dos supuestos—, el problema de la conexión desaparece en virtud de la sencillez de los actos intelectuales: ver coincide con inteligido, de modo que éste es un acto intelectual o un objeto pensado. La pluralidad de coincidencias en cascada excluye que se toquen.

La tesis 1 muestra la improcedencia de la reflexión, es decir, el sentido, por lo común insospechado, de la coincidencia método-tema. En la esencia, el método es superior al tema, pero juega a su favor, y éste es el significado estricto de la tesis 1: ver es método e inteligido tema[92]. Ver no se aísla de inteligido, pero no lo toca —no se inmiscuye en él—. Se va atenuando en la medida en que se separa menos del tema. La separación mínima es la de la operación —método— y objeto —tema—. Nótese que el valor metódico del objeto es su intencionalidad que coincide aspectualmente con su tema: la cosa que ilumina. Asimismo, la separación mínima oculta el ocultamiento del método —la presencia mental—, iluminado como idea por un método más alto, que tampoco es reflexivo, sino claridad iluminada por *ver-yo*, que es el ápice del método esencial procedente de la persona, y que he descrito como olvido de sí.

Si el método se confundiera con el tema precipitaría un en sí: se colapsaría. Asimismo, la distinción del método con el tema es potencial y su coincidencia una vinculación libre[93]. Al sentar que ver significa directamente inteligido se establece de manera metódico-temática la ausencia de valor conectivo del ver. Tanto ver como inteligido son suscitados por *ver-yo*.

«Ver significa directamente inteligido» se formula ahora así. *Ver*: acto iluminante (iluminado por otro acto iluminante). *Directamente inteligido*:

91. La esencia es potencia de la persona, pero eso no comporta que los actos esenciales sean actos potenciales. También en la esencia la distinción entre acto y potencia debe mantenerse. Para ello basta notar que la propia distinción de los actos esenciales es potencial.

92. En los hábitos superiores el tema es superior al método. Por tanto, esos hábitos no son esenciales.

93. El método es un acto dual con el tema al que es superior. Entre actos esenciales cabe la potencia, no otro acto —lo que daría lugar a un proceso al infinito—. Cuando el método es inferior al tema la dualidad está asegurada y no se cifra en una potencia, la cual es requerida por la dependencia esencial del tema.

acto u objeto actual iluminado, intacto por potencialmente distinto del acto iluminante (el acto iluminado es iluminante en tanto que método coincidente hacia bajo). Los actos suscitados más altos son sumamente claros, pero no iluminan *ver-yo*. Esto quiere decir que suscitar hacia arriba acaba sin saturar la potencia[94].

Al sentar que «ver significa directamente inteligido», se establece de manera metódico-temática la ausencia de valor conectivo del ver, y se resuelve la cuestión de la relación ver-inteligido, eliminando la consideración aislada de los dos miembros —en atención a la coincidencia sentada por la tesis—. Como ya he dicho, coincidir equivale a atender[95]. La negativa a interpretar inteligido como complemento de ver se apoya en la carencia de sentido de toda consideración aislada de este último —tesis 2—. En la cuarta dimensión del abandono del límite mental se atiende a los actos de conocer esenciales, de acuerdo con su suscitación en cascada[96].

5) La tesis 2 implica también la negativa a considerar inteligido como dato informado. Ver no significa «versar sobre *lo* inteligido» porque en ese caso sería una *forma* que lo informaría al modo kantiano, es decir, la confusión del método con el tema. En estrecha correspondencia, la tesis 1 elimina el nexo entre ver e inteligido. *Ver-yo* engloba las coincidencias inteligidas porque está más separado de ellas que éstas de sus temas, que son actos acotados, y porque la potencia intelectual no se satura. La equivalencia de separación y coincidencia que se ha propuesto muestra ahora su alcance. El acto inteligido no se escapa de la esencia humana. La coincidencia *ver-inteligido* sustituye netamente la consideración conexiva de los actos suscitados sin parcelar la esencia humana.

Desde Aristóteles se viene repitiendo que el alma *es* en cierto modo todas las cosas. Conviene ampliar está sentencia aristotélica atendiendo a la pluralidad de actos cognoscitivos del alma, que no iluminan cosas 'físicas'. La tesis 1 sienta el modo según el cual el ver *es* inteligido. Entiéndase

94. La distinción entre la claridad de la experiencia intelectual y la visividad se entiende como un contraste, porque la visividad no es ver, ni método alguno, mientras que la claridad experiencial es el ver superior.

95. Si se atiende a inteligido, se elimina el aislamiento del ver. Tampoco el objeto se aísla como si fuera una representación no intencional.

96. El suscitar en cascada es la fecundidad nativa que juega a favor. En cambio, la fecundidad de la vida recibida es compleja: potencial y sincronizada por partes.

Ver-yo no se ilumina a sí mismo, sino que coincide con los temas que ilumina, que son la visividad, los fantasmas, los objetos, las operaciones y los hábitos. Engloba a todos ellos, a cuyo favor juega. Queda pendiente la cuestión de si *ver-yo* es iluminado o no, es decir, su dependencia de una coincidencia metódico-temática superior. En rigor, esta dependencia comporta redundancia, es decir, el jugar a favor de *ver-yo* de un hábito más alto.

bien: se ha de prescindir de la forma verbal *es*, cuyo uso en este tema obedece a la gramática. La supresión del verbo ser no obedece a ninguna razón añadida a dicha tesis. En virtud de la distinción real del co-ser con la esencia es oportuno poner en el lugar de la forma verbal *es* otra forma verbal que no sea conectiva. En otro caso, la supresión tendría un mero valor sistemático, pero no permitiría la consideración de la equivalencia de coincidir y atender. En rigor, la supresión del verbo ser es indispensable para sentar la tesis 1, es decir, para que signifique exclusivamente coincidir.

Así pues, la repetida tesis no se condensa en la forma verbal *es*, que aparece tan sólo si se usa una proposición. Romperse la cabeza intentando averiguar que tipo de ente es *ver-inteligido* constituiría una desviación. Ninguna coincidencia justifica preguntar por nexos internos o externos. Insisto en que la atención concedida a la tesis 1 no es extrínseca o añadida a ella. Suscitar coincidencias no comporta ninguna intervención causal: no puede ser un proceso que ocurra. Paralelamente, *ver-yo* como iluminación no puede cifrarse en un desvelar lo opaco: no puede significar otra cosa que método suscitante de la coincidencia *ver-inteligido*. ¿Cómo puede hablarse de acto iluminante si iluminase algo anterior a lo iluminado construyéndolo como remedio de su propia ceguera? Por tanto, *ver-yo* ilumina suscitando y hallando.

Lo patente no puede estar iluminado por o en virtud de una luz, sino que tiene que coincidir con su patencia —tesis 1—, y hacer imposible un estado anterior de latencia. Lo patente no es el resultado de la luz y de la latencia porque ver nace exclusivamente como *ver-yo* y, por tanto, puede decirse que emigra a lo inteligido en el sentido de no permitir un estado anterior de éste. Asimismo, la coincidencia *ver-inteligido* comporta que *extra muros* de ella ocurran 'entes' distintos de la mente humana. Acerca de esos 'entes' ya he dicho que no son coincidentes.

Ver-yo coincide con la presencia mental en tanto que ocultamiento que se oculta. El hábito adquirido coincide con ella iluminándola directamente como idea verbal. Por lo demás, detectar la presencia como límite viene de más arriba, a saber, de la búsqueda trascendentalmente libre[97]. Por eso la cuarta dimensión del método propuesto depende de la tercera y de la primera. Nótese que el sabio idea la presencia mental aunque no la abandone, pues la experimenta intelectualmente como eternidad[98].

97. Solamente la omisión de la búsqueda hace posible suscitar la presencia mental.

98. La actualidad de la presencia comporta que las operaciones mentales no están temporalmente separadas. Tampoco hay tiempo entre la muerte y la otra vida, aunque sea una vida mudada. Pero la muerte da lugar a la historia; en la tercera parte del libro se estudiará este último asunto.

El ocultamiento de la presencia es requerido por los afanes prácticos.

6) Planteo a continuación dos preguntas: la primera versa sobre la compatibilidad de la esencia humana con la tesis de que los actos cognoscitivos esenciales no son actos potenciales sino coincidentes. La segunda pide que se averigüe si *ver-yo* es iluminado por la persona. Si se sostiene que lo es, parece que la luz transparente es también iluminante. Se ha dicho que *ver-yo* nace y, por otra parte, que es uno de los dos miembros de la sindéresis. Ahora bien, si se admite que *ver-yo* no es iluminado, se agudiza su distinción respecto de los otros actos intelectuales esenciales, que son iluminaciones iluminadas, es decir, suscitadas pero no suscitantes. De todos modos, conviene justificar tal excepción.

La respuesta al primer interrogante dice así: si los actos intelectuales son actos por ser simples —sencillos, no idénticos, sino coincidentes con sus temas—, la potencia esencial estribará en la no-simplicidad, es decir, en la complejidad. Según Tomás de Aquino, la complejidad es potencia necesitada de ordenación. Ahora bien, la complejidad a que está obligada por recepción la esencia humana se puede enfocar si se tiene en cuenta que los actos intelectuales inferiores no la iluminan: los hábitos adquiridos manifiestan las operaciones, las cuales no iluminan la esencia humana —que objetivamente no se conoce—. La suscitación en cascada de los actos intelectuales lleva consigo que los niveles cognoscitivos suscitados no se hacen cargo temáticamente de la esencia; lo cual sería muy poco puesto que la esencia no es sólo tema, sino también método. Esto es coherente con la tesis 3: *ver-yo* no se suscita a sí mismo —es irreflexivo—, sino que suscita actos acotados. Los actos intelectuales inferiores a *ver-yo* son intraesenciales, inabarcantes y no suscitan[99].

Así pues, la potencialidad de la esencia es su complejidad inabarcable por los actos cognoscitivos cuya temática no es la esencia. Esto se corresponde con la intermitencia de las operaciones intelectuales. En cambio, la potencia intelectual no es intermitente. Se ha de admitir también que la potencia intelectual es esencial, y para distinguirla de las potencias extramentales, se ha de decir que es una potencia pasiva[100].

Para acceder a la potencialidad compleja de la esencia humana hay que tener en cuenta la potencia intelectual. Conviene ahora señalar que, mientras que las operaciones intelectuales son intermitentes, la potencia

99. La autoconciencia y la autorrealización son pretensiones quiméricas, intentos de identificar la esencia con la persona. Foucault reacciona de una manera abusiva frente a esa pretensión sustituyendo el yo por el impersonal “se” —ça—.

100. La filosofía tradicional sostiene que existen potencias naturales. Según mi propuesta, la inteligencia y la voluntad son las potencias esenciales del alma, y se distinguen de las potencias naturales porque son pasivas: las potencias naturales no son pasivas. Para ampliar la noción de potencia más allá de la física, acudo a la noción de potencia esencial pasiva.

intelectual se conserva en el sueño (y también en el coma). Por tanto, los sueños también son esenciales, o sea, vida añadida[101].

Los sueños no son simples, sino complejos. Como se ha dicho, *ver-yo* suscita la potencia intelectual, la cual no sólo ejerce actos sino que ensueña. Los sueños son asimilables a la visividad: son visibles, pero no son actos cognoscitivos. Por eso se puede sostener que se sueña en tanto que la sindéresis no ilumina los fantasmas, o sea, que los sueños expresan escuetamente la dependencia de la inteligencia respecto de la sindéresis. Tampoco los sueños se convierten a los fantasmas, sino que los mezclan, lo que contribuye a su complejidad. Añado algunas observaciones más.

En primer lugar, los sueños muestran la inclusión de la inteligencia en la vida recibida.

En segundo lugar, que se puede soñar despierto. Éste es el sentido preciso de la palabra ensoñación. Siempre somos algo barroco: según un personaje de Calderón de la Barca, la vida es sueño.

En tercer lugar, los sueños son susceptibles de hermeneútica[102]. En el siglo XX, los psicólogos se han ocupado especialmente de la interpretación de los sueños. Estas interpretaciones difieren de las de otras épocas, pero no por eso son más acertadas. Cabe sostener que en los sueños la esencia humana transparece sin que éstos sean luces iluminantes: los sueños no se encuentran.

Los sueños son vida añadida, aunque no sean conscientes[103]. De la complejidad de la esencia tenemos noticias complejas: los sueños. La pérdida de la vigilia no es la pérdida de la esencia. El *cogito* no es equivalente a la esencia, como pretende Descartes. Por complejos, los sueños no son coincidentes. Sin embargo, la propuesta de aprender a soñar es acertada, pues los sueños se pueden coordinar con otras apariciones de la potencialidad de la esencia humana[104]. Para lograrlo, se emplea el método sistémico, del que he tratado en otras publicaciones[105]. El método sistémico esta-

101. La distinción entre el hombre dormido y el hombre despierto ya aparece en el *Teetetos* de Platón. Aristóteles se apoya en esta distinción para sentar la noción de *enérgeia*.

102. Esto los distingue de los actos intelectuales, que se encuentran y no se interpretan.

103. Inconsciencia no significa subconciencia.

104. Los sueños son algo así como un confiar en Dios; en este sentido pueden decirse sagrados. Según ese rasgo suyo se aprecia su dependencia de la sindéresis. Sin la iluminación de los fantasmas, la inteligencia se presta a soñar.

105. Esbozos del método sistémico pueden verse en mis libros *Sobre la existencia cristiana* (Eunsa, Pamplona, 1996, 145-179) y *Antropología de la acción directiva* (Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997, 15-30. Coautor: Carlos Llano).

blece relaciones que son aplicables a la complejidad esencial, y no a los actos coincidentes.

Los hábitos intelectuales adquiridos son los actos que perfeccionan la inteligencia, ante todo, porque sin ellos la prosecución operativa se detendría —las operaciones son actos detenidos o conmensurados con objetos— y también porque no so intermitentes. De la primera observación se sigue que dichos hábitos iluminan la potencia intelectual en cuanto que ejercida y, correlativamente, la constancia de la presencia mental —sin abandonarla—; de la segunda, que se conservan: son actos distintos de los detenidos o intermitentes.

La cuestión acerca de la conservación de la iluminación habitual de operaciones ausentes por intermitencia —en última instancia, la cuestión del 'hombre dormido'— se resuelve atendiendo a la noción de potencia ejercida, así como a la distinción entre potencia ejercida y ensueños —no coincidentes— y a la descripción de la cuarta dimensión del abandono del límite mental como quedar creciente en él.

El sueño es espiritual en tanto que *ver-yo* es dual con la potencia intelectual antes, o al margen, de la iluminación de los fantasmas. Sin embargo, es posible soñar despierto, puesto que ni la vigilia operativa ni los hábitos adquiridos saturan la potencia intelectual, es decir, su depender de *ver-yo*, y su inserción en la vida recibida. Asimismo, la conservación de dichos hábitos es compatible con los sueños, pues como dije, no intervienen en la inserción de la inteligencia en la vida recibida: la cascada hacia arriba se distingue de la cascada hacia abajo a la que no elimina; por tanto, los hábitos adquiridos no iluminan la cascada hacia abajo ni son iluminados ni conservados en ella.

Los hábitos adquiridos no son suscitados por las operaciones a las que iluminan, ni tampoco las suscitan. Asimismo, no por iluminar actos detenidos o intermitentes es necesario decir que ellos lo son, ni que iluminen completamente a la inteligencia, ya que en ese caso no serían plurales, y lo sueños serían imposibles: la inclusión de la inteligencia en la vida recibida sería eliminada. Así pues, *ver-yo* suscita, ante todo, a favor de la vida recibida, sin que por ello su fecundidad se agote. La inteligencia es otorgada al cuerpo precisamente sin ser perfeccionada habitualmente y como potencia pasiva que no se inmiscuye en las facultades sensibles, que son sobrantes formales.

Debido a que entiende la esencia humana como compleja, Tomás de Aquino sostiene que los hábitos intelectuales adquiridos son también complejos, y que sirven para ordenar la complejidad. Sin embargo, la complejidad sólo puede ser ordenada por lo simple.

Las operaciones intelectivas —la potencia ejercida— son actos detenidos no saturantes e intermitentes, en los que no empiezan las dualidades de la esencia humana, a la que guarda; dicha guarda es activa y sin egoísmo. La descripción de la cuarta dimensión del abandono del límite mental como quedar creciente obedece a la jerarquía de las operaciones, y correlativamente de los hábitos adquiridos: si éstos no fueran jerárquicos no podrían iluminar la constancia de la presencia mental.

E. Primera exposición de los símbolos y de la experiencia intelectual

El crecimiento del quedar en el límite llega hasta lo que llamo *claridad intelectual*, que a su vez crece de acuerdo con la jerarquía de los hábitos. Esa claridad, no reflexiva ni objetiva, es la coincidencia que en otras publicaciones he llamado *experiencia intelectual*. Tal coincidencia indica la procedencia de *ver-yo* respecto de la luz puramente *transparente*, y no obsta a la suscitación de la *visividad* insaturada[106].

Así se encuentra la coincidencia que da razón de la kantiana idea 'inobjetiva y regulativa' de alma. Tal idea es admisible si se acepta la experiencia intelectual que es el significado más alto de la tesis 1. He aquí la respuesta a la cuestión sobre la conservación de los hábitos adquiridos. La claridad de la experiencia intelectual no se pierde, sino que crece, y es compatible con la ensoñación. La experiencia intelectual es clara de acuerdo con su *sentido creciente*. Ese sentido atraviesa los hábitos adquiridos de acuerdo con su jerarquía: la claridad aumenta según la discontinuidad de esos hábitos: se condensa en cada uno de ellos de tal manera que ninguno ilumina a otro —los hábitos adquiridos iluminan las operaciones mentales—, pero el superior conserva jerárquicamente la claridad del inferior. Esta conservación no comporta composición: el hábito inferior no está en el superior como parte suya, pues entonces pasaría a ser un acto 'virtual', noción inadmisible e incompatible con la equivalencia de dualidad y coincidencia. Dicha conservación es el *sentido* —'la intencionalidad' interior— de acuerdo con el cual un hábito ilumina una operación. Con otras palabras, ningún hábito suplanta a otro, pues en ese caso la jerarquía des-

106. La saturación de la inteligencia ha de reservarse a la vida post-mortem. De acuerdo con esto, se dijo al final del Tomo III del *Curso de teoría* que la muerte se debe al límite mental.

aparecería; por tanto, debe conservarlo, siendo él la intensificación del sentido interior de aquél.

Ilustraré el tema del sentido interior apelando a una metáfora: el sentido interior es como un hilo conductor de electricidad, más o menos luminoso a tenor de la cantidad de corriente que corre a través de él. Aunque el ejemplo es imperfecto, tal vez ayude a entender la interna claridad jerárquica de los hábitos adquiridos[107].

La experiencia intelectual significa ver a través de inteligido, es decir, la coincidencia más neta, y se intensifica hasta el último hábito suscitado[108]. Ver directamente a través es peculiar de la experiencia habitual y no de los sentimientos ni de la pregunta fundamental como pretende Heidegger. Cabe aceptar la sugerencia de Bergson: la forma superior de instinto es la iluminación habitual[109].

1) Conviene seguir investigando la cuestión de la conservación de los hábitos adquiridos, pero antes de ello paso a considerar otra vez la pregunta sobre si *ver-yo* es suscitado por la persona. Se responde a ella sentando una congruencia: la omisión de la búsqueda se corresponde en la esencia con el olvido de sí. No olvidarse de sí —recabarse, alardear, ensimismarse, en suma, la complejidad de la reflexión— es incompatible con la dualidad de la sindéresis. Si en la persona la aceptación del co-ser es búsqueda de réplica y dar que busca la aceptación divina, la esencia procede de la persona como olvido de sí que juega a favor —esto es, como *ver-yo*—. Si *ver-yo* se recabara para sí, no iluminaría[110].

Nótese que en la cascada iluminante, tanto hacia arriba como hacia abajo, se comprueba el olvido de sí. En la potencia intelectual, el olvido de sí es el carácter de *tabula rasa*; en la presencia mental, el ocultamiento que

107. La metáfora es diferente de las que he usado en el Tomo I del *Curso de teoría* para ilustrar la intencionalidad objetiva: el espejo y el retrato. La experiencia intelectual no apunta a una cosa, y esto la distingue de la intencionalidad objetiva.

108. Un hábito no es una estructura, ni siquiera en la acepción en que Zubiri usa la palabra: constructo sincrónico. La sincronía no es propia de los objetos pensados —conviene distinguirla de la simultaneidad— y sólo vale para caracterizar a los objetos sensibles. Se nota aquí la confusión que cierra la expresión "inteligencia sentiente".

109. Bergson advierte acertadamente la limitación del conocimiento objetivo, pero no lo abandona metódicamente.

Otra metáfora del ver coincidente con cada operación es el parpadear; con ella se ilustra su discontinuidad o intermitencia. Tal ver no agota la suscitación hacia arriba, cuya cota más alta es la experiencia intelectual, la claridad intensificada pero no continua sino con intersticios, cuyo sustrato continuo es la potencia.

110. A su vez, si *querer-yo* se replegara, no sería amor. Estas observaciones no implican de ninguna manera la eliminación de *ver-yo* o de *querer-yo*, y están implícitas en las tesis 1 y 3.

se oculta, y en los hábitos adquiridos, el ser actos manifestativos de las operaciones mentales. Así pues, insisto, en la iluminación esencial los actos intelectuales juegan a favor de los inferiores, a los que destacan, sin que ninguno de ellos se refiera a sí mismo. A su vez, los actos voluntarios se han descrito como aportaciones esenciales, y la esencia como manifestación manifestante.

La omisión de la búsqueda no es una alienación vacía, sino el proceder de *ver-yo* sin que ello signifique ninguna mengua para él. La cuarta dimensión del abandono del límite mental se ha descrito como quedar creciente; es creciente en tanto que suscita actos. En definitiva, *ver-yo* significa suscitar, al igual que *querer-yo* amor y la manifestación vida añadida. De manera que la persona humana es viviente buscando la réplica y encomendando la aceptación a Dios. Sin la búsqueda y la encomienda a Dios, la esencia suscitante del límite mental y constituyente del amor es imposible. La co-existencia carece de réplica, pero no de esencia, esto es, no carece de esencia en tanto que carece de réplica. Por eso, la esencia es inferior a la persona, de manera que *ver-yo* encuentra de acuerdo con la tesis 1. La distinción entre la persona y la esencia es la distinción entre el carácter de *además* y el *quedar creciente*.

Sin la búsqueda personal de Dios, la esencia humana no sería relevante. De acuerdo con el carácter de *además*, la persona sabe en esperanza que el encuentro esencial no es definitivo, sino que en la medida en que la búsqueda se abisme en la réplica, la esencia será traspasada por el intelecto personal. Abismarse en la réplica es un encuentro eternamente inacabable al que la esencia está asociada. Sin esa esperanza, el encuentro esencial sería un fracaso, que la persona no puede justificar. Esta observación vale también para el amor y para la vida. Según la futuridad de la libertad trascendental, el amor está a la espera de la aceptación divina. Asimismo, esta vida no es la más alta para el viviente, que espera una vida más plena después de la muerte.

Atendiendo a la esperanza personal se suele admitir que los actos esenciales son actos potenciales: es la noción de potencia obediencial. Sin embargo, es preferible hablar de nueva creación, porque la luz *transparente* es un acto creado concorde con la iniciativa divina[111]. La persona no pierde el carácter de *además* en tanto que la esencia nace de ella; sencillamente se trata de que mirando hacia abajo la persona *alumbra* y *halla* omi-

111. La persona no está en potencia respecto de una nueva creación.

tiendo la búsqueda: ese mirar se llama *querer-yo* y *ver-yo*[112]. Y como el carácter de *además* es la asimilación adverbial de la persona humana al Hijo de Dios, la sindéresis es un hábito naciente[113].

Ver-yo y *querer-yo* son los dos *ojos* que proceden de la intimidad de la co-existencia; la persona no es un cíclope. En cuanto que busca, la persona no mira, sino que se *embebe* en la transparencia: sin el *co* radical no cabría hablar de luz transparente. Embeber significa co-beber, y de él procede el co-incidir de las luces iluminantes. El carácter de *además* se alcanza en tanto que el hábito de sabiduría le acompaña. La omisión de esa compañía equivale a la procesión de *ver-yo*: suscitar es renunciar a ser acompañado[114].

2) ¿Qué significa concretamente que «mirar procede de la persona»? De acuerdo con mi propuesta, que la búsqueda se omite y que proceder es una extensión activa de la libertad. Buscar es más que mirar, y valdría decir que quien puede lo más puede lo menos. Ahora bien, ¿por qué lo menos? Téngase en cuenta que el mirar hacia abajo es quedar en la presencia mental, y que el ápice de la esencia es creado. Admitir la vuelta del carácter de *además* al punto de partida sigue planteando preguntas, especialmente ésta: ¿por qué el cuerpo? Aplazo esta respuesta a la tercera parte de éste libro. Aquí hemos de ceñirnos a la extensión de la libertad trascendental. Esgrimir una pregunta dirigida por el porqué no es congruente con la actividad libre; mejor es decir que la libertad accede a omitir el carácter de *además*. ¿Dicha actividad es capaz de omitir? Nótese que si buscara mirar, la libertad sería incongruente. Tampoco se trata de un pecado de omisión, ni de una elección, pues no es un acto de la voluntad. No cabe apelar a motivos; es mejor señalar la docilidad de la libertad a la creación divina, pero esto, que es cierto, suena a justificación elusiva, extrínseca. El meollo del tema reside en el proceder de la libertad que precisaré así: la extensión de la libertad procede de la libertad trascendental que acepta extenderse. Sin duda, el motivo equivale a la aceptación, y no es otro que la docilidad con la que la libertad se pliega a extenderse. Esto es indicio de agilidad. No se confunda la agilidad con el antojo, que es incompatible con la creación de

112. La omisión de la búsqueda no perjudica al carácter de *además* porque como se señaló en el Tomo I de esta investigación, la búsqueda es un trueque por el que el intelecto personal se orienta a la réplica que lo transciende. Dicha orientación no es otra dimensión del método propuesto.

113. La sindéresis es un quedar creciente. Puede emplearse la expresión *in statu nascens*, sin olvidar que *ver-yo* es un método coincidente con temas a los que engloba.

114. La denominación de 'hábito innato' no es completamente acertada. La uso para recalcar que su sede no es la potencia. Pero en cuanto que proceden de la persona son, más bien, natos. Coherentemente, la renuncia a ser acompañado no comporta eliminar el respaldo de los hábitos superiores que redundan en *ver-yo*.

la esencia: por decirlo de algún modo, vale la pena crear la esencia si la persona ha sido creada[115].

Asimismo, el carácter de *además* es inagotable —en otro caso, buscar la trascendencia no sería posible—, pero por creado es docilidad radical de la que procede la esencia humana, es decir, una docilidad encauzada que accede a la contingencia corpórea. No está de más notar la llaneza con que es recibida la vida que viene de los padres por una esencia inmortal. El espíritu nacido de la persona no hace ascos a la generación carnal[116].

El *intellectus ut habitus* no es otro mirar. La superioridad de los temas al método exige que la atención se concentre en los primeros principios; no cabe mirar siquiera al acto de ser creado porque su vigencia remite a la Identidad insondable. La persona es superior a la persistencia y también superior a cualquier hábito. Con todo, la generosidad procede de la persona, y no consiente miramientos[117].

La generosidad de este hábito reside en el drástico abandono de la presencia mental; aunque no cabe hablar de embebecerse en el tema, vale la expresión *embargarse* —embarcarse, concentrarse en el tema—. Es un tipo de co-existencia distinto del intersubjetivo.

Al omitir la búsqueda disminuye la separación de los actos intelectuales respecto de sus temas. *Ver-yo* se distingue de la persona porque si fuera radical como ella, se enfrentaría con Dios: es el lema de la visión de Dios, largamente presente en la filosofía. Para no aceptar ese lema conviene admitir la generosidad de la persona, es decir, la superioridad del hábito de los primeros principios sobre la sindéresis[118]; la luz que ilumina los primeros principios, propiamente no es un mirar[119].

115. La omnipotencia divina no es arbitraria. La exégesis que he llevado a cabo de la alienación hegeliana muestra que es un resabio nominalista (véase mi libro sobre *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. corregida, 1999, 27-30).

116. Extrañarse de tener cuerpo es una tontería bastante frecuente y explicable por la humillación que llevan consigo sus limitaciones, o bien, las tentaciones de la carne. Esperar que el cuerpo resucitado estará libre de miserias es un don de la sabiduría de la fe. Reaccionar críticamente contra los tontos con un reduccionismo materialista, como hace entre otros Nietzsche, quizá sea una necedad mayor, desmentida por su capacidad artística.

Aceptar la vida corpórea es coherente con que *ver-yo* sea un método y no un tema.

117. Los miramientos son vicios de la sindéresis debidos a la acepción de personas que afectan al tipo de co-existencia intersubjetiva.

118. Esta superioridad no es invencible, como sugiero más adelante.

119. Al advertir la Identidad Originaria, la confrontación de la persona humana con Dios desaparece. En la segunda dimensión del abandono del límite mental la presencia mental se confronta con la concausalidad. Esta confrontación es legítima; en cambio, la confrontación de la persona con Dios es perversa.

La *visio Dei* oscila entre el genitivo objetivo y el genitivo subjetivo, o sea, entre el ocasionalismo y el ontologismo —Cusa y Leibniz[120]—, lo que a veces se ha interpretado como un panteísmo larvado o confeso —es el tema del ojo en Eckhart y en Hegel: se trata de un ojo ciclópeo—. El *yo pienso* kantiano y el *sum* cartesiano son de menor alcance, pues el paralelismo entre el *ego sum* y el *Deus est* cartesianos está matizado por la duda —con la que se accede al *sum*—; y según Kant el *yo pienso* no es real. En las páginas precedentes he procurado dar razón de Kant evitando la simetrización en que incurre. Sin embargo, el racionalismo pertenece a la filosofía perenne si el ontologismo se corrige. Para ello basta notar que la claridad de la eternidad no es insondable porque la visividad es su sustrato. De acuerdo con esto, la generosidad de la persona redunda en *ver-yo* omitiendo concentrar la atención en el Origen. Con todo, la claridad *tota simul* no es una suscitación baladí. En tanto que idean *sub specie eternitatis* los racionalistas son filósofos esenciales.

3) La tesis 3 expresa el suscitar y la 1 el ver suscitado, iluminado y no latente, pero acotado y en definitiva limitado: una luz fija a la que desborda la iluminación de la visividad. Desde luego, la inteligencia no es un en sí ignoto al modo kantiano, puesto que es la potencia que descarta que *ver-yo* se extinga. No cabe suscitar sin potencia, hasta tal punto que la inteligencia es el sustrato de la experiencia intelectual que impide extrapolarla.

Eckhart formula la compleja noción de *latens et dormiens in se ipso* que descomplicada se divide, por un lado, en latente y en sí, y por otro en durmiente en sí. La tesis 1 excluye lo primero y la inteligencia duerme antes de su ejercicio. Basta el ver limitado para despertar, es decir, para iniciar la suscitación hacia arriba. Ver y visividad son compatibles y los dos con la ensoñación. Estar medio dormido significa no saturar la potencia. Los sueños son iluminados, pero no un mirar porque son evanescentes y no fijos, susceptibles de interpretaciones poco seguras. Englobar sueños es característico del primer miembro de la sindéresis.

En resumidas cuentas, al omitir la búsqueda, *ver-yo* encuentra la ensoñación, pero la tesis 1 queda intacta. El primer nivel suscitado hacia arriba es la operación abstractiva, iluminada habitualmente como conciencia concomitante. Por eso *ver-yo* es olvido de sí sin sobresaltos, y la cuarta

120. Sobre la validez de esta interpretación pueden consultarse estos dos libros: Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, Traducción e introducción de Ángel Luis González, Eunsa, Pamplona, 1994 (4ª ed., 2001); y Ángel Luis González (ed.), *Las pruebas del absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1996.

dimensión del método propuesto se describe cabalmente como quedar creciente en el límite[121].

Para suscitar es preciso que el método sea superior al tema. A esto llamo quedar creciente en el límite mental: si el método sobra respecto de lo que suscita es posible aumentar la suscitación. De suyo *ver-yo* suscita en cascada hacia arriba la coincidencia operación-objeto. Los hábitos adquiridos son suscitados en virtud de la repercusión en *ver-yo* de hábitos superiores[122].

4) Ahora podemos continuar la exposición de la experiencia intelectual y de las ideas.

La persona no sacrifica la esencia que procede de ella, sino que la conforta con la redundancia de los hábitos superiores. Dicho redundar aumenta los actos suscitados. El hábito de los primeros principios redunda en *ver-yo* permitiendo la experiencia intelectual de la *inmaterialidad* a la que sigue la de *perennidad*. Asimismo, es suscitada por redundancia la experiencia de *eternidad*. Estas tres *claridades* de la experiencia se corresponden respectivamente con las ideas de *conciencia*, de *axioma lógico* y de *deidad*, que son iluminaciones habituales de las operaciones. Las ideas están acotadas y englobadas por las claridades de la experiencia. Kant diría que las ideas son regulativas —no objetivas—. Propongo llamar a las ideas inobjetivas *símbolos reales*. Esta denominación obedece a que el hábito superior, al no requerir potencia, redunda en *ver-yo* respetando su índole, es decir, la potencia que es imprescindible para suscitar. A la vez, las ideas simbolizan temas superiores a los suscitables. La *conciencia* es símbolo de *ver-yo*. Las ideas de *physis*, *verdad* y *ente* son iluminaciones mantenidas y simbolizan la verdad de la distinción real de la esencia con el ser. Los *axiomas lógicos* apuntan a la vigencia o distinción de los primeros principios; y la *deidad* a la Identidad Originaria[123].

Tanto las claridades de la experiencia intelectual como los símbolos descargan al metafísico de la tarea de abandonar el límite mental. Pero, al no abandonar el límite, la filosofía está condicionada por las ideas, a las

121. La primera dimensión del abandono del límite mental se distingue de *ver-yo* porque prescinde de la presencia mental al concentrarse en los primeros principios. La tercera se desaferra de la presencia mental como punto de partida y es un buscar que también se distingue de *ver-yo*.

122. Estas observaciones justifican que se describa *ver-yo* como método más que como coincidencia: coincide con lo que suscita de modo global.

123. Quizá este texto de Tomás de Aquino se refiera a las ideas: “sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et deum indeterminate” (*In I Sententiam*, d. 3, q. 4, a 5 co.).

que considera análogas a las quididades sensibles, sin tener en cuenta que son símbolos[124]. Kant acuñó la expresión 'los sueños del visionario' porque su crítica no tiene en cuenta que las ideas son actos acotados que simbolizan, ni tampoco el englobamiento de los sueños.

Digamos algo más sobre los símbolos reales. Un símbolo es un indicio verbal no descifrado por *ver-yo*, porque lo es de un tema de un hábito superior cuya redundancia respeta la potencia que lo sustrata. La indicación simbólica es el barrunto de que sin sustrato —sin potencia—, o sea, por encima de la experiencia intelectual, cabe descifrar el símbolo. Dicho de una vez, los símbolos se descifran si no se sustratan, es decir, yendo más allá de la visividad. Para concentrar la atención en los primeros principios y para alcanzar el carácter de *además*, la visividad, lejos de ser imprescindible, estorba, pues sólo permite fijar la atención acotándola.

5) Describo la extensión de la libertad, es decir, *disponer-yo*, como vinculación atemática de actos potencialmente distintos, sin gasto de tiempo y supracausal. La libertad desemboca temáticamente en los actos que vincula sin identificarlos, pues si conculcara su distinción potencial se privaría de temas. La libertad se extiende a la esencia en tanto que la omisión de la búsqueda corre a su cargo, lo que comporta la prioridad de la libertad trascendental respecto de los actos esenciales. Por decirlo así, la flexión del buscar al omitir tiene su quicio en la libertad que se extiende sin gasto de tiempo a los actos en que desemboca como actividad que los anima interiormente —por eso es supracausal; por analítica, la concausalidad carece de interioridad—. La libertad es la actividad prioritaria respecto de la esencia y, por tanto, el caudal activo de su proceder. Sólo así cabe que los hábitos superiores redunden en la sindéresis. Asimismo, sin vinculación libre *querer-yo* no redundaría en *ver-yo*.

La vida añadida es activamente libre y puede llamarse totalmente viva por vinculación en virtud de la cual la manifestación no se desparrama, sino que se ramifica en alumbrar actos límpidos —constituir— y hallar actos claros —suscitar—. La coherencia de la ramificación y la vinculación equivale a la coherencia de la libertad y las potencias esenciales. Si la esencia es totalmente viva, las potencias de que consta no son extrañas a la libertad.

124. La filosofía perenne está asentada en la experiencia intelectual. Mi propuesta en modo alguno la descalifica. Sin embargo, si se ahonda en la distinción real tomista del ser con la esencia —simbolizada nada menos que por tres ideas—, que es la culminación histórica de la filosofía perenne, se llega a notar que es posible ir más allá: el *intellectus ut habitus* cimenta, por redundancia, la experiencia intelectual, por lo que el proyecto metódico de continuar la perennidad del filosofar no es ilusorio.

La libertad vincula la potencia a la vida recibida en la que la incluye. De esta manera, la potencia es el quicio de la unión del alma —que procede de la persona— con el cuerpo de que se apropia. Por eso es atinado sostener que el alma es principio activo del cuerpo si no se olvida la libertad, porque no lo es como causa. En otro caso, la potencia pasiva carecería sin más de eficacia. Al no ser una causa, la libertad es superior a la causa final, por lo que orienta a las otras causas que intervienen en la constitución del cuerpo según un sentido final distinto del físico —no ciego—, a saber, vencer el retraso temporal: ya dije que la libertad no pierde el tiempo; por tanto, si el cuerpo no llevara consigo gasto de tiempo, la libertad humana sería enteramente equiparable a la del ángel. Con todo, al vincular pasividad y eficacia, la capacidad de no desfuturizar el futuro se omite sin ser anulada: la libertad se desprende de los temas trascendentales y sin pérdida de tiempo vincula otros. Esto se nota en los proyectos esenciales cumplidos como suscitar o constituir y también en el progreso técnico o en cualquier modo de disminuir el gasto de tiempo, por ejemplo, ahorrar y capitalizar[125]. La libertad es atemática pero no ciega porque vincular equivale a reunir armónicamente. De aquí que el alma sea bella en cuanto libre. El carácter reunitivo o vinculante de la belleza del alma es neto.

6) Para terminar el estudio de *ver-yo* repetiré que ilumina las iluminaciones que suscita; en rigor, todas ellas son luces iluminantes, puesto que son métodos y juegan a favor sin que ninguna quepa sin las otras: no son *en sí*. Conviene, sin embargo, notar dos excepciones: ni la visividad ni los fantasmas iluminados son métodos, pero se ven porque son condiciones de la suscitación hacia arriba. Esto quiere decir, que suscitada la visividad, *ver-yo* reanuda la iluminación jugando a favor con más intensidad. La visividad no se puede intensificar, ni tampoco los objetos, pero al reanudar la iluminación de la operación —la cual está detenida en cuanto que conmensurada con el objeto— se torna a iluminarla suscitando hábitos.

En cuanto que detenida, la operación es iluminada como presencia mental, o sea, como ocultamiento que se oculta, y es manifestada por el hábito como idea no detenida o simbólica. Desde los hábitos no es posible reemprender la suscitación porque no cabe englobar nada más allá de la claridad de la experiencia intelectual, la cual al englobar los símbolos reales permite admitirlos aunque no se descifren. El nudo temático de la intelección esencial son las dos iluminaciones de la presencia mental. Deshacer dicho nudo es sencillo si se admite que la libertad llega a través de los hábitos y que la operación es librada de su detención al coincidir con el hábito. Sólo así es posible la segunda dimensión del abandono del límite,

125. Cabe alegar también la intensificación del apetito irascible.

es decir, que la prioridad de la presencia prescinda de la conmensuración[126].

Repito que lo iluminado en la cascada hacia arriba, además de los objetos, son la presencia mental —que no es iluminada objetivamente, sino en cuanto símbolo—, y la claridad de la experiencia intelectual. *Ver-yo* no descifra los símbolos al jugar a favor de la claridad. Las coincidencias son vinculaciones libres. También las redundancias lo son. Las dos iluminaciones superiores a la operación son redundancias que obedecen al menos a los dos motivos siguientes. En primer lugar, a que la coincidencia de *ver-yo* con operación, juega libremente a favor de la visividad a la que no mira; en segundo lugar, a que la operación juega a favor de su objeto en el que no se inmiscuye[127].

7) Todo ver es suscitado, pero la idea no es suscitada por el hábito que la ilumina y, por tanto, no es un ver, sino un verbo[128]. Según Tomás de Aquino, la locución es el tercer sentido de la verdad, su sentido consecuente. Pero ¿qué significa «de suyo ideado y no suscitado»? El hábito coincide —se vincula—liberando la presencia, o sea, proporcionando tema a la libertad. Y la libera justamente sustituyendo una coincidencia por otra. *Ver-yo* tematiza la presencia mental en tanto que conmensurada porque juega a favor de la visividad. En cambio, el hábito juega a favor de la presencia como puede, es decir, sin suscitarla. Un verbo es una locución interior englobada en la claridad de la experiencia intelectual, o sea, que no obliga a ser descifrado. *Ver-yo* es libre de esta manera. La presencia no es suscitada como verbo y tampoco detectada como límite mental; ambas observaciones son parejas. El desocultamiento que se oculta no es escuchado. Podría decirse que el hábito *excede*, y que *ver-yo* al suscitar la claridad de la experiencia intelectual atempera tal exceso evitando el desciframiento de los símbolos.

Verbo no suscitado significa verbo consecuente a la suscitación, o sea, un exceso respetado, no inhibido. Pero *ver-yo* no escucha porque el verbo apunta a temas más altos, y porque es silenciado por la claridad experiencial. La escucha simboliza la búsqueda personal que es la escucha silen-

126. La liberación habitual de la presencia mental es el valor simbólico de las ideas. A su vez, los hábitos iluminados son la claridad de la experiencia intelectual. Tal claridad coincide con *ver-yo*, y engloba los símbolos que no se descifran, pues en otro caso, *ver-yo* jugaría en su propio favor: los símbolos apuntan a temas más altos que los suscitados, entre ellos, a *ver-yo*. La primera, la tercera y la cuarta dimensión del método propuesto van más allá de la claridad de la experiencia intelectual.

127. Los obstáculos a la intelección vienen de la pretensión de sí; por ejemplo, la perplejidad, el estupor y la afirmación en falso o errónea.

128. Los hábitos adquiridos son suscitados por redundancia, pero ellos no suscitan.

ciosa de una voz callada. Si *ver-yo* escuchara se aprovecharía gratuitamente del símbolo al que no suscita.

La manifestación de la presencia es gradual, pero cada grado es discontinuo. La distinción estriba en que el primer grado la manifiesta como ver detenido, el segundo como verbo, y el tercero detectándola en condiciones tales que cabe abandonarla. Los dos primeros grados son imprescindibles para el tercero que se aprovecha de ellos a favor de temas más altos. Esto quiere decir que el método propuesto es la pluralidad de coincidencias hacia lo alto. El hábito es necesario para que quede en suspenso la suscitación de la presencia mental, pues sólo así es posible explicitar las causas.

Dicho de una vez, a *ver-yo* le basta suscitar la visividad y la presencia mental. Esto es bastante para que *querer-yo* redunde en él de acuerdo con la razón práctica. Los hábitos intelectuales adquiridos son redundancias de los hábitos superiores a *ver-yo*, que lo respetan hasta el punto de no suscitar ellos las ideas simbólicas. Sobre todo, el respeto a la índole de *ver-yo* se nota en que los hábitos adquiridos son suscitados por él. De ese modo, el hábito superior pone a su servicio la dimensión intelectual de la esencia sin forzarla, sino jugando a favor de la esencia proporcionándole las ideas y las claridades sin las que la filosofía perenne no sería posible y neutralizando con la claridad de la experiencia intelectual el exceso simbólico. De manera que dicha neutralización corre a cargo de *ver-yo*.

Una intelección privada de conciencia habitual sería demasiado inferior al segundo miembro de la sindéresis —*querer-yo*—. De modo que tendría que ser admitida una esencia voluntarista aislada del hábito de sabiduría y privada de la experiencia moral: un jugar a favor mezquino que barrería a la filosofía perenne.

El hábito de sabiduría es sumamente experiencial por alcanzar el intelecto personal y la aceptación del don —el dar—. Por eso, debe redundar según la suscitación de la experiencia intelectual y la constitución de la experiencia moral[129].

Terminaré la segunda parte de este libro describiendo con mayor amplitud las ideas englobables por la experiencia intelectual. También me ocuparé de las *noticias* de la experiencia moral[130].

129. La generosidad de la persona renuncia a la experiencia puesto que no procede del dar sino del don.

130. Me he ocupado de estos temas para resolver la cuestión del *darse cuenta* imprescindible en la vida ordinaria. Sería muy satisfactorio que las ideas no se interpretaran como intuiciones ontológicas, que no he aceptado nunca, como ha puesto de relieve Héctor Esquer, discípulo mexicano.

Segunda Parte

EL SEGUNDO MIEMBRO DEL HÁBITO INNATO DE SINDÉRESIS: *QUERER*-*YO*

El ápice de la esencia humana es un hábito dual, cuyo primer miembro es *ver-yo* y el segundo *querer-yo*[1]. El estudio de *querer-yo* conduce a la exposición de la voluntad y sus actos. Para vertebrar dicha exposición es preciso, en primer lugar, sentar la compatibilidad entre lo que —desde antiguo— se llama la curvatura de la voluntad y la intencionalidad peculiar de sus actos, que se suele denominar *intención de otro*. Dicha compatibilidad debe sentarse con toda firmeza aclarando el peculiar estatuto potencial de la voluntad y sus actos más elevados. En segundo lugar, hay que sentar la compatibilidad entre la curvatura de la voluntad y sus hábitos —virtudes morales—, los cuales contribuyen, asimismo, al crecimiento de la intención de otro, es decir, al ejercicio de los actos voluntarios superiores. Conviene dedicar atención al acto que en la tradición se llama *fruición*. La antigua versión de este acto ofrece algunas dificultades en orden a la compatibilidad indicada. Dicha rectificación está guiada por un texto tomista que dice: "lo principal en la intención del amante es ser correspondido en el amor por el amado […]; y si esta correspondencia no tuviera lugar, sería

1. En la cuarta dimensión del abandono del límite, el límite mental se abandona en el primer miembro de esta dualidad haciendo hincapié en que la conmensuración es dual, y se accede temáticamente al segundo miembro de la sindéresis —*querer-yo*—.

En los actos de la voluntad el límite mental no se detecta —no se da— porque no son actos detenidos.

necesario destruir el amor”[2]. Pero como la correspondencia siempre es de esperar, cabe la experiencia amorosa. La actividad voluntaria humana mira a culminar saturando la potencia, y las virtudes morales ayudan, son medios al servicio del crecimiento del amor.

A. SÍNTESIS HISTÓRICA

La voluntad ha sido interpretada a lo largo de la historia de occidente de dos maneras, la tradicional y la moderna. La primera versión se encuentra en Aristóteles; a partir de él, recogiendo una amplia tradición en la que destaca Juan Damasceno, es completada por Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino hace dos observaciones centrales sobre el estado de la cuestión. Ante todo, señala que la voluntad es un tema oscuro: no se han averiguado todas sus dimensiones, y ha sido menos estudiada que la inteligencia en la filosofía anterior a él. Esta observación es importante. Voy a formular la versión tradicional de la voluntad mostrando en qué puntos no estoy de acuerdo con ella. Tomás de Aquino autoriza a hacerlo, puesto que admite la oscuridad de su tratamiento.

Por otra parte, los filósofos modernos no han resuelto tales dificultades, sino que, en cierta medida, las han aumentado. Habrá que ver, por un lado, lo que han averiguado y, por otro, lo que sigue siendo oscuro. Propongo una ampliación que disipe algunos problemas o arroje un poco más de luz sobre este asunto. Ampliar el planteamiento tradicional no quiere decir que dicho planteamiento no contenga aspectos válidos, sino que no ha tenido en cuenta dimensiones de la voluntad que conviene resaltar: especialmente que es una potencia iluminada en directo por *querer-yo*[3].

La segunda observación tomista aparece en una presentación del dogma trinitario no admitido por los gentiles. Según Tomás de Aquino, en todas las culturas se ha vislumbrado que Dios es *logos*; en ese sentido la

2. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, Libro III, cap. 151.

3. Como no soy maestro de moral, me ceñiré a los textos tradicionales e intercalaré mis reparos de modo paulatino. Sin embargo, desde ahora anuncio mi propuesta sobre el carácter iluminante de *querer-yo*.

Segunda Persona de la Santísima Trinidad sería más fácil de aceptar[4]. En cambio, el Espíritu Santo no ha sido sospechado por nadie. En la Teología de la Fe, el Espíritu Santo se asimila al amor, de manera que su existencia ha pasado inadvertida porque no se ha puesto el amor en Dios. Ello es otra explicación de la oscuridad de la voluntad.

En suma, la oscuridad de la voluntad se debe en gran parte a que se le ha prestado menos atención que al intelecto (hasta Tomás de Aquino, se entiende). En la Edad Moderna, se concede mayor atención a la voluntad, pero introduciendo una modificación en el modo de enfocarla. Más adelante examinaré las diferencias más importantes entre los dos planteamientos, y las razones a que se deben.

1. *La posición griega*

¿Por qué no se ha atrevido ningún pensador gentil a poner la voluntad en Dios y, en cambio, sí la inteligencia? Aristóteles, por ejemplo, dice que Dios es *nóesis noéseos nóesis*, pero no dice que Dios tenga voluntad. Más bien dice que el amor, entendido como *órexis*, corresponde a la relación de todo lo demás con Dios. El primer motor mueve en tanto que es amado; ese amor dirige la asimilación a él, que sólo puede ser teórica. Pero en el primer motor, que es inmóvil, pura intelección, no hay amor porque tampoco existe un respecto desiderativo hacia el resto de la realidad. Con otras palabras, Dios no tiene voluntad porque la voluntad, a diferencia de la inteligencia, es imperfecta, y en Dios solamente se pueden poner las perfecciones puras.

Si la voluntad comporta imperfección, lo primero que conviene señalar es su inferioridad respecto de la inteligencia. Incluso Tomás de Aquino, aunque intenta el equilibrio entre ambas, en último extremo, es intelectualista. El proyecto de poner la voluntad por encima del entendimiento se incoa en Buenaventura y adquiere fuerza en Duns Escoto y en Guillermo de Ockham, de donde pasa a algunos filósofos modernos.

Pero, insisto, lo propio de la interpretación griega de la voluntad es que no se puede poner en Dios porque comporta imperfección. ¿En qué consiste esa imperfección? En que es oréctica. La voluntad es una facultad

4. El budismo es una excepción, pues no parece que se ocupe del *logos* divino. Es una doctrina práctica, escasamente teórica, una *gymnosofística* —como notaron agudamente los griegos—. Otra cosa es como la viven sus adeptos, cuestión en que no soy capaz de entrar.

deseante porque mira a lo que no posee el sujeto. La voluntad está dirigida hacia lo otro.

La inteligencia es perfecta porque es asimilativa, es decir, formalmente posesiva: su fin es lo conocido, que está en el acto de conocer. En cambio, lo deseado no está en el desear, que por eso se dice potencial: si el deseo poseyese lo que desea, no sería deseo. Cuando se hace un elenco de los actos de la voluntad respecto del fin, se admite un acto último en el que la voluntad descansa, es decir, ya no desea. Si la voluntad alcanza su fin propio, que es el bien, disfruta de él —es el acto fruitivo—. En la fruición el deseo no se da. Pero como de suyo la voluntad desea, es imperfecta; por eso, la existencia del verdadero acto de fruición depende de una pluralidad de condiciones y en sí mismo se reduce al conocimiento. En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles expone una teoría de la felicidad en términos de inmanencia. La felicidad no cabe sin el conocimiento del bien felicitario. Asimismo, una fruición inconsciente es imposible.

En suma, según la postura de Aristóteles, la voluntad permanece siempre en un nivel inferior al de la inteligencia: primariamente la voluntad es *órexis*. *Órexis* se podría traducir por ‘ganas’. Hoy se emplea esta palabra en sentido privativo: anorexia, es decir, falta de *órexis*, inapetencia, muerte del deseo. Pero eso significa que la voluntad es de índole procesual, un ir hacia lo que no se tiene. De entrada no es posesiva, no alcanza el fin de la manera perfecta como lo alcanza cualquier operación de la inteligencia, que es *prâxis téleia*, acto que no se dirige el fin, sino que lo posee ya.

Según Aristóteles, el alma tiene dos dimensiones (*psyché órexis kaí prâxis*). El alma naturalmente tiende y, a través del conocimiento, actúa. Entendida la actividad voluntaria como privación del carácter posesivo que corresponde a la actividad intelectual, comporta imperfección. Por eso, Dios es pura intelección. Paralelamente, la felicidad plena reside en la teoría, y la *órexis* se ordena a la praxis cognoscitiva. De esta manera se excluye que *querer-yo* sea una iluminación distinta de *ver-yo*.

Este planteamiento resulta incómodo para los pensadores cristianos, muchos de los cuales intentan equilibrar el binomio voluntad-intelecto. En otros, la reacción es más fuerte, y conduce a poner la voluntad por encima del intelecto. Como he dicho, esto es tardomedieval. En cualquier caso, a Dios no se le puede negar la voluntad. Además, si Dios es amor, la interpretación de la voluntad como *órexis* no es definitiva. La voluntad divina es omnipotente.

Sin embargo, es claro que en el hombre lo voluntario es tensión: en casi todo su recorrido es tendencial o deseante. La oscuridad del asunto

estriba no sólo en que ha sido poco estudiado, sino en la aludida diferencia: en Dios la voluntad no es deseo; en el hombre sí lo es. Cohonestar estos dos sentidos de lo voluntario es el núcleo de su dificultad temática. Parece que la inteligencia humana, aunque inferior a la divina, no es imperfecta de suyo. Por eso se sostiene que es una ‘chispa’ de la divina, y que cabe acordar la inteligencia divina y la humana. Ahora bien, ¿en qué sentido el deseo es una ‘chispa’ de la omnipotencia? Recuérdese que lo que impide poner la voluntad en Dios es la índole oréctica de la voluntad del hombre. La teología está obligada a buscar un sentido más alto de la voluntad.

Efectivamente, se puede sostener que nadie ha puesto la voluntad en Dios fuera de la tradición judeo-cristiana. Así como la intelección se considera digna de Dios porque de suyo comporta perfección, en cambio, la actividad voluntaria se enfocó como apetito o tendencia, es decir, como *no poseer todavía*. Si la voluntad es irremediablemente potencial, no se puede poner en Dios, porque la potencia comporta imperfección. El ser perfectísimo, como lo llama Leibniz, es idéntico como razón suficiente[5].

Aristóteles acentúa la imperfección de la voluntad diciendo que el apetecer se toma de la materia. Según la concepción de la época, también sostiene que desear es propio de la hembra. La asimilación de la feminidad al deseo no es precisamente un elogio. En estas condiciones no se puede decir que Dios tenga voluntad. El amor a lo supremo, el amor como *eros*, como tendencia, es propio de la relación de lo imperfecto con lo perfecto. Pero el primer motor mueve en tanto que lo movido lo desea, y atribuirle deseo a él mismo carece de sentido.

Tomás de Aquino sostiene también que estudiar la materia es más difícil que estudiar el acto: el conocimiento de lo imperfecto es imperfecto. Eso es así porque entonces el conocimiento se rebaja, no se mantiene según su propia altura. Hay dificultad por parte de la inteligencia para hacerse con lo más bajo que ella: por así decirlo, tiene que funcionar a medio gas. Aunque lo imperfecto se conozca por entero, sería incoherente decir que ello comporta perfección para el conocimiento en cuanto que tal. Por tanto, para no perder su altura, la inteligencia ha de conocer lo inferior elevándolo a su propio nivel —a ello obedece la noción de abstracción—[6].

5. En Leibniz la voluntad es inferior a la razón, quizá por reacción frente a su inicial nominalismo. Por eso, su crítica al craso racionalismo de Espinosa no está bien dirigida; en su defensa de la fe, también desequilibrada, Kant lo advirtió.

6. Si el objeto propio de los actos cognoscitivos humanos es la *quidditas rei sensibilis*, parece que nuestra mente es racional, pero no propiamente intelectual. Ahora bien, si la voluntad no es una cosa sensible, el conocimiento racional no llega directamente a ella, sino en todo caso por analogía. Según este planteamiento, la voluntad es, sin remedio, un tema oscuro.

La razón es asimilativa, apropiativa. No ocurre lo mismo con el deseo voluntario: por no ser posesivo, el deseo aspira a lo superior a él, y si se contenta con lo inferior, no sólo se imperfecciona sino que se frustra. Si es fiel a sí misma, la actividad voluntaria tiende a lo más alto. En cambio, el pensamiento establece niveles fijos: el de cada acto suyo. A esa nivelación de la operación intelectiva con lo que conoce lo llamo *conmensuración*[7]; el tender, por el contrario, es excedido y apunta a lo exterior a él[8].

Al principio de la *Metafísica*, Aristóteles dice que la *órexis* se refiere a la *enérgeia*: todos los hombres desean por naturaleza saber. De esta manera lo oréctico se ordena a lo intelectual: si está bien dirigido, es deseo de conocer.

Claro está que el deseo de conocer no se confunde con desear comer una manzana, lo que comporta admitir un deseo intelectual distinto de la apetición sensible. Por otra parte, el deseo de conocer no se puede poner en marcha sin un conocimiento precedente; por tanto, es deseo de saber más, y la satisfacción del deseo del alma se encomienda al despliegue de la inteligencia. Según un antiguo adagio, nada se quiere si no se conoce antes (*nihil volitum quin praecognitum*). La voluntad no se mueve sin conocimiento o noticia del bien, que ha de ser proporcionada por la inteligencia.

Éste es el planteamiento aristotélico. Lo que Aristóteles llama *órexis*, Platón lo llama *eros*; en Platón la inteligencia está menos diferenciada del deseo porque no llega a comprender la operación intelectual como acto posesivo. Platón dice que Eros es hijo de Poros y de Penia, algo así como un híbrido: por una parte, es fecundo en recursos y, por otra, miserable porque no posee.

La figura de Ulises es una versión mítica de la vida práctica. Ulises es fértil en recursos, astuto, ingenioso, sabe manejar los asuntos. Su proyecto de regresar a Ítaca se plasma en un viaje lleno de peripecias y de peligrosos episodios, que la habilidad de Ulises salva con la ayuda de Atenea —diosa de la sabiduría—. Las aventuras de Ulises son el registro de experiencias que acontecen al hombre a lo largo de su vida. Pero las propias

7. Al estudiar el *ver-yo* dije que la conmensuración se detecta como límite mental. En los actos voluntarios el límite no se detecta.

8. *Órexis* no es exactamente acto, sino el respecto a lo que no se tiene, inferior a poseer actualmente. El conocimiento es posesivo de fin. En cambio, la tendencia voluntaria no posee el fin. Uno de los sentidos del acto en Aristóteles es la *enérgeia*. El conocimiento es *enérgeia*. Lo voluntario no, salvo el acto fruitivo o felicitario al que se ha aludido.

Sin embargo, aunque el hombre aspire a la felicidad, la existencia del acto felicitario auténtico ofrece los problemas ya apuntados, puesto que supone el conocimiento del bien supremo. Si los bienes que la razón presenta a la voluntad son inferiores al máximo bien, detener el deseo en alguno de ellos es un acto felicitario prematuro y, por tanto, equivocado.

fuerzas de Ulises le llevarían al fracaso al afrontar el cúmulo de acontecimientos de significado vital. La inspiración de Palas Atenea es una manera de apuntar al valor de lo sapiencial en la conducción de la vida práctica. Sin embargo, el éxito final de la Odisea no es definitivo, porque después de él está el Hades, es decir, un vivir fantasmal e impotente.

Todos estos motivos son griegos. Se puede decir incluso que el hombre en tanto que ser deseante es un ser frustrado (su final es la muerte). La única manera de que su deseo no se frustre es que se dirija al saber, es decir, a lo único inmortal. Cualquier otro deseo tiene lugar en el hombre como ser efímero, incapaz de unir el principio con el fin. El hombre no puede culminar de acuerdo con su voluntad o con el impulso que le lleva a actuar en este mundo: emprender acciones, acometer aventuras, desempeñar papeles. Lo propio de la naturaleza humana proyectada desde el deseo, el existir humano inmerso en el tiempo, es estar sometido a término. La única solución de esta situación precaria se busca admitiendo que el deseo mismo se ordena al saber. Ésta es la última palabra aristotélica. La relación entre Palas Atenea y Ulises es provisional, pues la diosa no puede evitar que Ulises, al morir, vaya a parar al Hades. La muerte se corresponde con lo efímero de la aventura humana movida por tendencias. En ella se puede ver que la voluntad no está llamada a culminar separada del intelecto.

Éstas son las grandes líneas del planteamiento griego. Por tanto, están justificadas las observaciones de Tomás de Aquino: nadie se ha atrevido a poner la voluntad en Dios, y la voluntad es un tema oscuro. Con todo, conviene exponer el tratamiento tradicional de la voluntad porque contiene muchos aciertos; a la vez, por ser oscura, esta versión de la voluntad requiere ser prolongada.

2. *Ockham y la filosofía moderna*

En la época tardomedieval se sostiene que la voluntad es superior a la inteligencia, atendiendo a la omnipotencia divina. En el hombre, hacer es consecutivo a querer. Pero el poder humano es finito. En cambio, la voluntad de Dios es omnipotente, porque puede hacer todo lo que quiere. Ello parece ser una perfección; la imperfección consiste en no poderlo todo. En el hombre no es lo mismo querer que poder, pero en Dios sí lo es. La identidad entre el querer y el poder es la omnipotencia.

Sin embargo, no es claro que la noción de omnipotencia salve por completo el problema de atribuir la voluntad a Dios. En rigor, ¿respecto de

qué Dios es omnipotente? *Ad intra* dicha noción no parece tener sentido. Si la omnipotencia es creadora, no se puede predicar de Dios en orden a Dios. Insisto; si la omnipotencia es poder de hacer, no es lo supremo, porque lo factible tampoco lo es[9]. O sea, que la unión del poder hacer con el querer no basta para poner la voluntad en Dios[10].

El planteamiento de Ockham también es insuficiente, porque entiende la omnipotencia divina como una fuerza arbitraria separada de la intelección y de toda formalidad; sostiene que Dios no puede hacer una línea recta, es decir, una realidad dotada de consistencia formal propia, porque en tal caso se subordinaría a ella y su omnipotencia no sería total. Por tanto, la omnipotencia divina comporta la intrínseca contingencia de la criatura. Ockham extiende esta consideración a la moral: *non prohibita quia mala, sed mala quia prohibita*. Si Dios mandara al hombre que le odiara, sería malo amarle. El arbitrismo voluntarista es solidario del nominalismo: es imposible atribuir carácter ideal a la creación. Lo real está enteramente en poder de la omnipotencia y las ideas sólo pueden ser ficciones de la mente.

Pero en esas condiciones la omnipotencia está limitada: no *puede* sujetarse a la consistencia formal sin dejar de serlo. Si el ser omnipotente es incompatible con las criaturas dotadas de forma, si para salvar la omnipotencia hay que negarle la capacidad de dotar de una esencia propia a su obra, se incurre en equívoco: modalmente se niega toda relación de la omniposibilidad con la necesidad.

Admitir esa voluntad arbitraria que no respeta nada, porque no hace nada esencial, es una postura venenosa. En la medida en que ha sido aceptado, el nominalismo —y correlativamente la interpretación arbitraria de la voluntad— ha dado lugar a fórmulas pesimistas que no ofrecen salida[11].

De Ockham se sigue que no se puede aceptar el carácter universal de la Iglesia; si la Iglesia fuese católica, limitaría la omnipotencia. Si Dios no puede hacer nada que sea esencialmente como es, tampoco existe la Iglesia católica. Por eso, en los últimos años de su vida Ockham se dedicó a atacar la autoridad del Papa[12]. Ockham incurre en una grave dificultad al elevar la voluntad a Dios en términos de omnipotencia. De esta manera la vo-

9. Como se dice en el Símbolo de Nicea: *genitum, non factum*; el Padre no hace al Hijo.

10. Dios crea el cielo y la tierra. Pero no se causa a sí mismo.

11. Como decía Leibniz, todas las lágrimas del mundo no serían suficientes para llorar el gran cisma del siglo XVI.

12. La interpretación luterana de la fe se formula en términos nominalistas. El individualismo moderno arranca del nominalismo.

luntad se hace más oscura: irracional; se declara absuelta de inteligibilidad[13].

El intento de poner en Dios, por encima de todo, la voluntad no se puede aceptar. Por tanto, queda pendiente el gran tema: cómo tiene que ver la voluntad con la inteligencia, es decir, la coherencia de las dos. Si no se acepta que la voluntad es inferior a la inteligencia como sostiene Aristóteles —planteamiento que también ofrece dificultades—, tampoco se debe admitir la completa hegemonía de la voluntad, porque entonces la omnipotencia se absolutiza como pura ambigüedad.

¿Se supera la imperfección de la *órexis* admitiendo que el acto voluntario es inmediatamente poder hacer? Es decir, ¿hay que buscar la perfección de la voluntad en el orden exclusivo de la acción? Tomás de Aquino advierte que lo primero que se ha de pedir al que actúa es que sepa. Actuar a ciegas es ineficaz. Por tanto, no basta poner la perfección de la voluntad en la inmediata relación entre el querer y el poder. Al elevar la omnipotencia a perfección pura aislada del conocer, no se consigue evitar la dependencia de la voluntad respecto de la inteligencia, sino que, por el contrario, se resalta que sin la inteligencia el poder es arbitrario y meramente empírico.

En la Edad Moderna se propende a sentar una relación íntima entre el querer y el hacer. Pero esa relación en el hombre es bastante débil: puede querer y no ser capaz de hacer, porque no sepa o porque le falten recursos. No basta con querer para poder. Tampoco es correcto separar la omnipotencia de Dios de su omnisciencia. La omnipotencia no autoriza a aislar la voluntad.

Los intentos modernos de interpretar la voluntad al modo de Ockham son abundantes. En Fichte está claro: para él, separar el querer del hacer sería tanto como decir que la voluntad es impotente. Tomás de Aquino afrontó el problema. A la relación entre el querer y el hacer la llama *uso*, y estima que es un acto de la voluntad que dispone de otras facultades. Sin embargo, la noción de *uso* ofrece algunas dificultades. No es claro cómo influye la voluntad en la llamada facultad locomotriz. Por ejemplo, ¿cuál es la relación entre el querer mover la mano y el efectivo moverla, si esto último corre a cargo del control de la mano por el sistema nervioso? Ni los biólogos ni los filósofos saben de qué modo la voluntad y el cerebro se conectan.

13. Para Lutero la razón es la prostituta del diablo, puesto que su formalidad la separa de Dios. Por eso ofrece una versión tremendista de la fe cristiana.

Insisto. Con la noción de omnipotencia, o la de hacer un poder, no se profundiza bastante en la voluntad. Con todo, lo voluntario comporta poder, en otro caso, querer sería mera veleidad. Pero la relación con el hacer es, a lo sumo, uno de los actos de la voluntad; con él no se agota la actividad voluntaria.

3. *Algunas versiones modernas de la voluntad*

Schopenhauer, crítico de Hegel, propone una versión de la voluntad muy curiosa, en la que Nietzsche se inspira: es un querer al que no satisface la posesión del fin, es decir, el conocer. La voluntad sustituye al principio de razón suficiente; es un dinamismo primario que explica el saber, a la vez que lo descalifica porque se despliega sin culminación posible. Por eso, su experiencia está constituida por dos factores: el sufrimiento y el tedio. La voluntad sufre por no poder detenerse, es decir, por arrasar cualquier fin, incluso a sí misma, pues su autorreferencia da lugar a la proliferación de individuos, lo que contrasta violentamente con su totalidad primordial. En el momento de la individuación surge la representación, que es una globalidad irreal, detenida y tediosa. La correspondencia entre individuo y representación comporta la mortalidad. Pero como la voluntad no se detiene, la muerte de su determinación individual contribuye a su sufrimiento.

El pesimismo de Schopenhauer es notable. Su teoría no es sistemática, precisamente por tratarse de una filosofía en la que la voluntad es el fundamento. La hegemonía de la voluntad conduce a la irracionalidad del sufrir, y la ausencia de realidad de la representación, al hastío. El voluntarismo como principio adquiere caracteres existencialmente negativos. La voluntad no tiene fin; no puede tenerlo separada de la inteligencia, ya que entonces ésta aparece como un mundo ilusorio, como representaciones que en modo alguno satisfacen al dinamismo primordial.

La alusión a Schopenhauer ilustra las dificultades de seguir enfocando la voluntad como deseo después del cristianismo. El estatuto precristiano de la voluntad tiende a rebasarse en el cristianismo, porque Dios es amor —y luz—. Si Dios es amor, es imprescindible poner la voluntad en Dios. Pero si la voluntad se pone en Dios, es preciso entenderla de una manera

distinta al mero deseo. El querer no se puede entender como no tener, o como puro aspirar a aquello que, si se alcanza, mata el deseo[14].

De lo expuesto hasta aquí obtenemos varias conclusiones. Por lo pronto, se ha comprobado la pluralidad de versiones de la voluntad que aparecen en la historia de la filosofía. En los griegos comporta siempre carencia o falta de perfección, y es un tema secundario; por tanto, pertenece al ser temporal, pero no a la eternidad. Desde el cristianismo, la voluntad empieza a reclamar mayor atención; hay que poner la voluntad en Dios. Ello incita a una nueva interpretación: la voluntad puede ser plenaria. Ahora bien, de la plenitud de la voluntad deriva la discusión en torno a su eventual prioridad respecto del intelecto. El voluntarismo moderno, que parte de Ockham, muestra una deriva negativa y crítica que arruina el carácter plenario de la voluntad, y tergiversa la intelección reduciéndola a representación. De esta manera no se logra una versión de la voluntad legítima y superior a la griega. Al concederle una importancia que los griegos le negaron, lo primario como voluntad acaba en tedio y dolor.

En conclusión, con lo expuesto hasta ahora no se ha acabado de entender la voluntad. Es un tema oscuro, poco tratado por los griegos. A la vez, al poner la voluntad en primer término, aparecen versiones insuficientes de ella. El recabamiento de la voluntad propuesto por el cristianismo no ha sido seguido por una comprensión suficiente: al colocarla en primer término, se ha seguido entendiéndola mal. Entre otras cosas, porque entonces la inteligencia no es capaz de versar sobre la voluntad, y ésta se hace irracional. Si la voluntad es un principio irracional, su actividad se tiñe de negatividad.

Por eso no es extraño que el voluntarismo pueda corresponderse con el nihilismo, como ocurre en el curioso planteamiento de Schopenhauer. Habría que ver si no ocurre también en Kant, porque en él también hay una separación entre la razón pura y la razón práctica, cuya temática sería la voluntad. Kant habla de voluntad pura, autónoma y libre con sentido real y positivo. Es la *ratio essendi* cuya *ratio cognoscendi* es el imperativo categórico; sin embargo, el imperativo categórico carece de contenido. Kant propone varias fórmulas de él, cuyo valor es aparente por expresar una elevación general y fija. Si la voluntad es autónoma, su norma es no rebajarse, mantenerse incontaminada en su propio nivel. Pero ya se ha averiguado, al menos, que la perfección de la voluntad humana no reside en ella misma, sino en trascenderse, en ir más allá de sí: no basta colocarla por encima de lo empírico, porque de esa manera su elevación se recorta. La

14. Algo semejante acontece con la libido freudiana: es un mecanismo de descarga que una vez satisfecho desaparece: *eros* y *thanatos* están unidos.

inspiración cristiana, que invita a profundizar en la voluntad, no está bien servida por la filosofía posterior que, o bien la ha aislado temáticamente de la intelección, o la ha confundido con ella. La disputa en torno a la primacía de una u otra no ha acertado a hacerlas compatibles, por enfocar la cuestión de la prioridad de un modo unívoco.

La confusión de conocimiento y voluntad es propia del racionalismo moderno y del idealismo alemán. Para Descartes, voluntad y pensamiento son las dos caras de una misma moneda: la primera es activa y la segunda pasiva. El principio de la filosofía, la duda universal, corre a cargo de la voluntad. La duda es el descubrimiento de la realidad del pensamiento puro —*cogito sum*—.

Insisto. La duda es voluntaria; si no quiero, no dudo; dudo porque quiero. La duda es implantada por el querer. Asimismo, el juicio, la afirmación de la *res*, es un acto voluntario. Podemos añadirle una idea clara —obtenida por análisis de ideas confusas; el análisis es otro acto voluntario—. La idea es un atributo de la cosa, pero no es real. La *res* es el correlato del acto afirmativo y, por tanto, posición empírica.

Al recabar para la voluntad la prioridad activa respecto del pensamiento, el racionalismo cartesiano incurre en un grave equívoco. Sostener que la realidad es consecutiva de la voluntad, es una degradación de la plenitud del ser. No hay en ello mucha diferencia con Ockham. La realidad, considerada *a posteriori* respecto de la voluntad, sufre un grave menoscabo, porque ni siquiera es posible entonces considerar la realidad de la voluntad misma. Lo *puesto* como correlato de la voluntad es lo completamente desprovisto: la voluntad no le dota de ser como acto ni de una verdad propia. Si la omnipotencia consiste exclusivamente en voluntad, como dice Ockham, termina en lo empírico. La voluntad se abre a la nada en la medida en que su prioridad suplanta la del ser y la del inteligir. En Schopenhauer la voluntad no se corresponde con ninguna realidad valiosa; lo que pone es ficticio, el velo de Maya, y ella misma sufre, se astilla y se llena de tedio. No es peor esa condición que corresponderse con un *positum*. Si el dolor es el poner sin sentido, también lo es terminar en lo empírico. Son llamativas las deficiencias de la voluntad aislada y considerada como autosuficiente.

Según esto, ¿no sería mejor quedarse con la versión griega? Al menos en los griegos la voluntad tiene una dirección positiva: apunta al primer motor; es miserable en tanto que antecedente, pero no como acompañante, y menos aún en su último acto.

Nietzsche identifica la voluntad con la vida y la entiende como superación —voluntad de poder—. Pero a fin de cuentas, la voluntad de poder

no es lo primario, sino que por ser tributaria del tiempo, se resuelve en el eterno retorno[15]. La idea del eterno retorno de lo mismo (que para Schopenhauer sería el tedio) comporta la renuncia al origen. Así está formulado: Dios ha muerto; en rigor, lo que ha muerto es el Hijo. El eterno retorno excluye la relación filial.

De esta manera Nietzsche pretende superar el pesimismo de Schopenhauer, el cual obedece al valor primario de la voluntad. En cambio, la voluntad para el poder, como transformación inserta en el eterno retorno de lo mismo, es finita, la desaparición de la razón suficiente, de la misma noción de principio. También este planteamiento es incorrecto. La comprensión de que la voluntad no es lo primero no autoriza a prescindir de esta cuestión ontológica. En Schopenhauer el tedio es la aparición del fracaso, y el dolor el fracaso sufrido. Por su parte, el eterno retorno es la anulación del origen. Nietzsche recuerda a Schopenhauer cuando dice: ¡profundo es el sufrimiento! Para que el placer domine el dolor hace falta el eterno retorno, en que navega la barca de oro de Dionisos, el juego, el tornasol que no se consuma, la niñez sin padre.

Lo dicho sobre la voluntad pone de manifiesto una decepción. Los modernos sacan a luz la voluntad para convertirla en un principio sin sentido o en un tender sin fin. Schelling intentó un equilibrio recordado por Heidegger, quien tampoco es ajeno a la problemática moderna de la voluntad, como muestra su dependencia confesada, de la voluntad de poder.

Schelling dice que lo que quiere en la voluntad es la razón. Dejando a un lado la incoherencia de esta fórmula, si lo que quiere en la voluntad es la razón, parece que se abre un ámbito ideal cuya realidad está asegurada[16]. Si el meollo del querer es racional, la voluntad sería la misma naturaleza (noción clave en las ‘primeras fases’ de la filosofía de Schelling), pero no sólo como necesidad ciega, sino hecha espíritu. Es decir, la naturaleza sería un querer sin razón: un desplegarse necesario, o de acuerdo con una ley de la que ella no sabe nada. Si se incluye la razón, el espíritu se añade a la naturaleza. El espíritu no es dual respecto de la naturaleza, pero tampoco se reduce a ella. Dicha irreducción consiste en la impregnación racional del dinamismo natural. Pero, en resumidas cuentas, la sentencia de Schelling no parece acertada: si cabe un todo sin razón capaz de desplegarse, ¿qué añade la potencia racional?[17]. La razón sería, por un lado,

15. Saberlo hace llorar a la vida, como se dice en *Así habló Zaratustra*.

16. En *La ciencia de la lógica,* Hegel invierte el planteamiento de Schelling. El núcleo de la razón es voluntario.

17. Esta interpretación no es superior al sentido estoico de la naturaleza, según el cual el logos es su momento totalizante.

consciente y, por otro, inconsciente, o bien una contemplación ociosa: como si el todo se entendiera a sí mismo. Ahora bien, ¿de qué le serviría a la naturaleza entenderse a sí misma? No le serviría de nada; si puede ser sin razón, ¿para qué añadirle razón?

¿Cabe incluir la razón en lo no racional, en tanto que no racional? Si la naturaleza es real sin razón, ¿tiene sentido decir que la razón penetra en su dinámica? ¿No es superfluo introducir la razón en lo que es real sin ella? Y, por otra parte, ¿tal estatuto es suficiente para la razón? Llamamos voluntad al dinamismo natural cuando su entraña es la razón. Eso no parece posible salvo que lo real sea potencial en principio. En tal caso, razón y naturaleza concurrirían como potencias diferentes *a priori*. Ahora bien, el concurso de potencias no da lugar a un acto porque, en rigor, el acto es lo primero. Por tanto, interpretar la voluntad como potencia natural impregnada de potencia racional es más oscuro que el enfoque clásico.

Así pues, la línea que conviene seguir es clara. Debemos partir del planteamiento antiguo sin caer en los basculamientos que se observan en la filosofía moderna, porque conceder valor primordial a la voluntad sola es un semillero de problemas y no una vía de avance. Desde el planteamiento griego cabe alcanzar una superior comprensión de la voluntad, siempre que no le atribuyamos una primordialidad que comprometa la de la intelección, puesto que en ese caso la dirección de la voluntad se anula. En el primer idealismo de Schelling tiene lugar dicha anulación en el modo de una indiferenciación, como observa Hegel.

Se han de sacar a relucir las implicaciones que comporta la convicción de que Dios es amor, y completar con ellas la interpretación griega de la voluntad. Los filósofos voluntaristas modernos han procedido de otro modo: al conceder prioridad absoluta a la voluntad, la aíslan. Ello constituye un error que se refleja en sus consecuencias. El intento idealista de equilibrarla con la razón que propone Schelling es asimismo una equivocación. La voluntad no puede ser la unificación de la potencialidad cósmica con la potencia racional. Muy al contrario, hay que distinguir lo espiritual de lo físico. Por otra parte, sólo así se puede llegar al carácter divino del amor, es decir, el amor a la persona[18]. La voluntad humana es potencia de tender, de apetecer, dirigida por el amor. Por consiguiente, es preciso estudiar la relación entre el tender y el amor.

El tema de la voluntad se ha de plantear sin olvidar la persona, un descubrimiento del cristianismo. En el hombre el amor tiene lugar de una

18. La razón de Schelling, la voluntad de Schopenhauer, y el eterno retorno de Nietzsche son incompatibles con la persona.

manera que prohíbe enfocar la voluntad como hacen los modernos[19]. Sin embargo, partir de los griegos para continuarlos es mejor que dar un bandazo y plantear el tema de la voluntad sin considerar su dualidad con la inteligencia y su proceder de la estructura donal de la persona humana. En el camino que conduce a la asimilación de la filosofía griega por la inspiración cristiana se encuentra el planteamiento de Tomás de Aquino, que conviene examinar atentamente.

B. Los apetitos sensibles y el tender voluntario

1. *El apetito concupiscible y el irascible*

Para empezar, aludiré a las tendencias inferiores a la voluntad, que son correlativas con el conocimiento sensible: son los llamados apetitos sensibles. Según los filósofos clásicos son dos: el concupiscible y el irascible. La diferencia está en que el apetito concupiscible tiende a su fin de inmediato; pretende encontrarlo y gozarlo enseguida. También se le puede llamar sensualidad. Intentar sin más tramites, enseguida, el bien sensible es la tendencia sensual. En cambio, el apetito irascible intenta bienes futuros, arduos, cuya consecución requiere poner medios. En rigor, la sensibilidad no busca los medios por sí mismos, por lo que no los formaliza, pero el apetecerlos muestra el vigor del apetito. La concupiscencia se limita a gastarlos: si se pretende un banquete, se necesitan medios, por ejemplo, dinero para pagarlo; procurar los medios es propio del apetito irascible. De aquí se sigue que la concupiscencia es esporádica: se despierta para apagarse al ser satisfecha. El apetito irascible es más duradero, puesto que se ocupa de los medios.

Si hay dos apetitos sensibles, existen dos niveles de conocimiento. ¿Con qué se corresponde el apetito concupiscible? Sobre todo, con los niveles inferiores de la sensibilidad: el olfato, el gusto, el tacto, la sensibilidad erótica[20]. El apetito irascible parece corresponderse con la sensibilidad superior y con el desarrollo de la cogitativa. Para construir algún proyecto,

19. El hombre es una pasión inútil, dice Sartre, y la libertad un vacío de ente, un proceso absurdo que al determinarse se contradice a sí mismo.

20. Es evidente que el apetito concupiscible del hombre puede desorbitarse.

para postergar el fin en el nivel sensible, hace falta algo más que la sensibilidad externa. De manera que el apetito irascible tiene que ver con la sensibilidad interna. Con todo, los dos apetitos concurren en la imaginación, porque el hombre acude a ella al refinar su apetito concupiscible; hay que acudir a la imaginación como registro de placeres sensibles artificiales.

Los bienes del apetito sensible son fines tan inmediatos que hay que sospechar de su exageración: si abusamos de ellos, perdemos otros fines que, por exigir medios, son más prolongados y, con toda seguridad, mejores, susceptibles de proporcionarnos una satisfacción mayor que la puramente sensual. A la satisfacción superior a la sensual se le suele llamar *felicidad*. El apetito concupiscible no nos hace felices, pues el placer y la felicidad no son exactamente lo mismo. Sin embargo, la felicidad va acompañada de un placer que cabe llamar *afectivo*.

Ahora conviene formular una pregunta: aunque los apetitos sensibles se corresponden con distintas operaciones sensibles de uno u otro nivel, ¿la razón tiene que ver con ellos, y a través del conocimiento de ésta, o en su compañía, también la voluntad? Aristóteles emplea una distinción interesante: la que hay entre el dominio despótico y el político. Las tendencias inferiores se disparan sin esperar a la razón, pero es posible controlarlas de modo político. Lo despótico para Aristóteles es la relación entre lo activo y lo que se le sujeta como enteramente pasivo. Por ejemplo, es despótica la acción técnica que se aplica a la materia. También lo es la relación entre el alma y el cuerpo: el alma es principio activo y, respecto de ella, el cuerpo es pasivo. En cambio, llama política a la relación entre la razón y la voluntad con los apetitos sensibles, porque éstos son tendencias con actos propios, cuya exclusión o sustitución por otros no es posible. Cosa distinta es que convenga controlarlos. Cabe un dominio político de la voluntad y de la razón sobre las tendencias inferiores.

La postura de Aristóteles es acertada: no tiene sentido la negación de los bienes sensibles, porque, por pequeños que sean, no dejan de ser bienes. Aunque no conviene dejarse arrastrar por esas tendencias, sino que es menester establecer el imperio de lo superior sobre lo inferior, dicho dominio es político e implica respeto. Es posible incluso cierta propagación de la racionalidad superior en el conocimiento sensible, que no es una sustitución ni una aniquilación.

Los bienes sensibles son imprescindibles para sobrevivir, sin que ello comporte que la supervivencia del cuerpo sea la más alta aspiración humana. Aristóteles tiene razón también desde el punto de vista ético, porque la ética es coherente con la naturaleza y no la contraría. Hay que

usar con moderación los bienes materiales ejerciendo el control político racional sobre el apetito sensible. Es evidente que la inteligencia puede controlar la imaginación, y también, a su modo, la sensibilidad externa, al menos dirigiendo la atención a un objeto o a otros: no veas esto, no comas tanto. En suma, la integridad de la esencia humana es compatible con las tendencias aludidas.

Aristóteles dice en la *Retórica* que para abusar de la sensualidad se requiere *logos*. En efecto, la búsqueda desordenada del placer se debe a una renuncia a controlar la concupiscencia, lo que acontece cuando el *logos* busca a través de la sensualidad la satisfacción de la capacidad de fin del alma, que es infinita. Se trata de la incontinencia, uno de los temas centrales de la *Ética a Nicómaco*. El hombre *encrático* es *causa sui*, se controla libremente y extiende políticamente ese control a los apetitos inferiores. El hombre *acrásico* —el incontinente—, invierte la relación del alma con el cuerpo al buscar el bien trascendental, al que el alma apunta, en la sensualidad. Y como su dotación corpórea es incapaz de ese cometido, abusa de ella. La sensualidad en el animal es casi siempre normal; en el hombre es anormal cuando la parte espiritual pretende satisfacer su gran anhelo en la parte sensible. Esa equivocación es una pérdida neta: en vez de controlar, el alma deja de dirigir y se deja arrastrar por el tender inferior. El incontinente destroza su sensibilidad y, en el fondo, al buscar la felicidad en el placer sensible encuentra el sufrimiento[21]. Una voluntad que se confunde con una tendencia inferior sepulta su aspirar en ella. Como la finitud es característica del placer sensible, intentar hacerlo eterno es locura.

No se niega que la sensualidad sea atrayente. No se trata de eso, sino de señalar la inutilidad de pretender que dé de sí más de lo que puede. Ahora bien, esa pretensión no puede venir más que de la instancia superior. Esto indica que la voluntad, la tendencia proporcionada con la razón, no se aplaca con bienes finitos, es decir, que anhela el bien trascendental. Solamente si el logos desconoce ese desnivel cabe la incontinencia humana. Las tendencias sensibles son particulares, no tienden al bien irrestrictamente, sino al suyo, que es un bien útil o conveniente, pero no el bien considerado en absoluto. Por tanto, la voluntad se remite a los bienes sensibles aceptándolos formalmente como medios. La consideración formal de los medios corresponde a la razón práctica.

En atención a ello la filosofía tradicional habla de *voluntas ut ratio* —*boulesis*—. La libertad, entendida como elección entre medios alternativos, es una propiedad de la *boulesis*. En cambio, como la relación de la

21. Esta ambigüedad se advierte en Nietzsche.

voluntad con el fin se estima necesaria, la libertad se excluye de ella. Paralelamente, se admite que la conexión de la voluntad con los medios es desbordada por los actos que miran al fin. Es la voluntad como *télesis* o *voluntas ut natura*. La *voluntas ut natura* no es una facultad distinta de la *voluntas ut ratio*, sino un estadio en que se colocan los actos voluntarios distintos de los respectivos a medios.

Despejar la oscuridad de la voluntad en la fase de la *boulesis* es asequible y, por tanto, el enfoque más corriente. Sin embargo, presenta, como se dijo, unos cuantos problemas; por ejemplo, el llamado *uso* de la voluntad. El *uso* es el acto voluntario que mira a la ejecución, la cual es una actividad técnica. ¿Ese paso es un acto de la inteligencia o de la voluntad? Estrictamente exige conexión con otras facultades humanas, y dicha conexión es un tema aún por aclarar. Consideremos la expresión «yo escribo con la pluma». ¿Es o no un acto voluntario? Escribir no es sólo querer. Se puede querer escribir, y no poder hacerlo. Tampoco es sólo algo ideal, sino una acción manual ejercida. ¿Cómo se pasa de la posesión inmanente de lo conocido a dicha acción? Volveremos más adelante sobre este tema.

Otra cuestión es la relación entre la voluntad y los apetitos animales. Aunque no hay entera paridad entre ellos, dichas apetitos no se pueden considerar como pasivos respecto del tender espiritual. Para que la voluntad imponga en ellos su impronta sin anularlos o destruirlos, ha de respetarlos sin dejar que se desorganicen. Como no puede sustituir a esos apetitos ni convertirse en ellos, la voluntad los ordena de acuerdo con su propio perfeccionamiento, que consiste en la virtud. La virtud es comunicable a las tendencias inferiores, sin que éstas sean exactamente sus sujetos. El apetito irascible se controla con la fortaleza, y el concupiscible con la templanza. Precisaremos la noción de virtud más adelante. Basta indicar, por el momento, que la áspera separación kantiana de la voluntad y el tender sensible lleva consigo la omisión del crecimiento virtuoso que controla los apetitos sensibles.

Ocuparse de los problemas prácticos es lo propio de la *voluntas ut ratio*. Con esta expresión se expresa la unión de la voluntad con la razón práctica. La *voluntas ut ratio* recibe la noticia de los bienes que la razón práctica le proporciona sin la que no es posible ejercer los actos voluntarios respectivos a los bienes mediales. La inteligencia objetiva la verdad teórica, pero también le corresponde captar la razón de bien y presentársela a la voluntad. *Nihil volitum quin praecognitum*: la *voluntas ut ratio* no puede querer medios si antes no han sido conocidos. De manera que, aunque la relación con el bien corresponde a la voluntad, eso no significa para los aristotélicos que la voluntad conozca. También este asunto es complicado. ¿Qué caracteriza a la razón práctica como captación del bien? ¿De

qué modo la inteligencia tiene que ver con la voluntad? La razón práctica presenta una pluralidad de bienes, no uno solo, ni tampoco el bien supremo[22].

2. *La voluntad como tendencia*

Si se compara con las tendencias sensibles o con la tendencia hacia el fin que caracteriza a cualquier cosa, la voluntad sería el tender más alto[23]. La distinción entre tipos de tender responde a un planteamiento muy global que permite la siguiente fórmula: el fin es aquello a lo que todo tiende o *id quod omnia appetunt*. Esto no quiere decir que todas las cosas apetezcan lo mismo, sino que ningún ente finito es sin fin y que la relación con el fin determina cada tipo de movimiento.

Las tendencias que se corresponden con el conocimiento guardan una proporción con él. Las tendencias sensibles se distinguen de la voluntad por esa proporción. Las tendencias que se proporcionan con el conocimiento sensible, aunque tiendan al fin, no lo hacen bajo la razón de fin; tienden a él tan sólo ejecutivamente. Para lograr un fin remoto hay que intercalar medios. Pero entender un medio como medio rebasa el conocimiento sensible. Por eso, las tendencias que se corresponden con el conocimiento sensible, aunque utilicen medios, no los captan bajo la razón de tales, porque tampoco captan el fin en cuanto que tal, sino que, por decirlo así, se dirigen a él por su propio impulso. Conocer la razón de medio es propio de la razón práctica.

En el comportamiento de los animales se observa que acuden a medios más o menos destacados. Por ejemplo, cuando un animal se agazapa para saltar sobre su presa, su postura es instrumental respecto de su apetito sensible, que es cazar para comer. En otros animales el empleo de medios es más amplio. Los animales que podemos considerar antecedentes somáticos de nuestra especie, de los que quedan restos fósiles, producían me-

22. En las operaciones que objetivan los bienes tampoco el límite mental es detectable. Sin embargo, convendría precisar de qué operaciones se trata. Según la filosofía tradicional, los bienes se conciben, o bien se juzga acerca de ellos; incluso se habla de silogismo práctico. Con todo, la respuesta tradicional es insuficiente: para conocer el bien trascendental, se precisa conocer también la voluntad; pero dicho conocimiento no puede ser intencional.

23. Un ente que carece por completo de conocimiento tiende a su lugar; de ahí viene la noción de lugar natural. Es un tema cosmológico del que no es oportuno tratar ahora.

dios, pero seguramente no gozaban de razón práctica, lo cual contribuyó a su extinción[24].

En relación con la aparición de la técnica se suelen distinguir dos niveles de medios. La técnica no es solamente la elaboración de instrumentos; por ejemplo, construir un nido es un medio para proteger los polluelos, una tela de araña es un medio para cazar presas. Pero no son medios en sentido formal. Captar la razón de medio es ser capaz de suscitar medios con medios: utilizar uno para construir otro con él. Es una relación estable que permite no sólo elaborar los medios, sino también elegirlos. Si se cuenta con un plantel de medios, es posible escoger el adecuado en cada caso[25].

Si la tendencia tiene que ver con los medios tomándolos formalmente, por depender de un conocimiento superior al sensible, se distinguen actos suyos dirigidos a los medios y a su seriación, y actos que miran al fin. La construcción de medios no se hace con la voluntad sino con otras facultades humanas. Ya se ha aludido a los problemas del acto llamado *uso*. Ahora bien, la complexión medial no sólo se da en el plano de la técnica, sino en el mismo acto de la voluntad: el acto con el que se quiere un medio acude a la facultad psicomotriz —especialmente a la manos— y a la inteligencia práctica. Por tanto, el mismo acto de la voluntad es medial[26].

Según el planteamiento clásico, los actos realizados en cuanto que medios exigen la proporción con la razón práctica. Esos actos pueden ser buenos y malos: ajustados al fin o equivocados respecto de él. La distinción entre buenos y malos se da sobre todo en los actos que son medios. El medio malo no enlaza con los actos referidos al fin; en eso reside su maldad; si dicho acto se ejerce, tiene lugar el error moral. También es erróneo prescindir de la conexión del acto con el fin, pues entonces el acto que es medio se confunde con el fin, y el querer se detiene en él. Por tanto, la ética tiene que ver con la voluntad, es decir, con la tendencia que se corresponde con la inteligencia, y que es capaz de captar la formalidad de medio y de elegir entre ellos, lo cual requiere que el medio se destaque como tal.

24. En efecto, los medios instrumentales sustituyen la adaptación al ambiente. Si la capacidad de producir medios es escasa, el animal inadaptado se encuentra inerme.

25. Construir medios con otros medios se suele llamar técnica de segundo nivel. En el hombre, la técnica de segundo nivel ofrece otros aspectos que se estudiarán en el apartado E y en la tercera parte de este libro.

26. También las virtudes son medios. Más aún, cualquier acto voluntario es un medio. Si se acepta el *querer-querer-más*, este punto se advierte claramente. Cualquier acto voluntario es tendente y, por tanto, se subordina a otro más alto.

De entrada el medio es objetivo, y por ser imprescindible para alcanzarlo, participa del fin. Dirigirse hacia el fin consta de actos mediales deseables, es decir, integrados en el tender como bienes que se han de tener en cuenta. La voluntad apela a los medios sin detenerse en ellos porque lo que apetece es el fin. Pero cuando el apetito se corresponde con la razón práctica se destaca la cuestión de su participar en el fin. Precisamente al ponderar la ventaja de un medio sobre otros aparece la elección. La libertad práctica está vinculada a la comprensión del medio como medio, lo que comporta el conducirse según los actos mediales. Para la filosofía tradicional, la libertad se condensa en encaminar la vida de acuerdo con actos voluntarios que son medios conducentes al fin.

Aristóteles define la libertad como *causa sui*, o dominio sobre los propios actos. El hombre que controla su conducta, entendida como proceder de acuerdo con actos mediales, es *causa sui*. Ser dueño de los propios actos implica entenderlos, elegirlos y ejercerlos. Por tanto, la noción de formalización de los medios es muy rica: no consiste sólo en la disposición de cosas —de recursos—, ni tampoco en su producción, sino sobre todo en un tipo de actos de la voluntad, que son preparatorios de los actos que miran al fin. La filosofía tradicional entiende el disponer esencial como un perfeccionamiento cualitativo de la naturaleza humana afianzado por las virtudes, que son los hábitos peculiares de la voluntad.

En tanto que la formalización de los medios corresponde a la razón práctica, aparecen las alternativas. En sus diversas acepciones los medios se caracterizan por ser plurales. Es propio de nuestra época el intento de tratar científicamente las alternativas. Basta pensar en la economía, que es la ciencia de la asignación alternativa de recursos. Sin duda, captar los recursos como tales es una formalización de medios, pero no completa, porque en su sentido más propio los medios son los actos voluntarios, de cuya índole moral la ciencia económica no se ocupa[27].

Como la captación de la razón formal de medio no es infalible, la razón práctica se puede equivocar. Al proyectar una serie de medios se intenta alcanzar un fin, pero se corre el riesgo de fracasar, o de provocar efectos secundarios contraproducentes. Por tanto, la proporcionalidad entre la razón práctica y la voluntad no es completa, puesto que la ordena-

27. La racionalidad del llamado *homo oeconomicus* es una interpretación deficiente de la razón práctica.

ción del medio al fin es intrínseca, pero la razón práctica no conoce del todo dicha ordenación[28].

La *voluntas ut ratio* ejerce actos mediales, pero no los actos que tienen que ver en directo con fines. La distinción entre estos dos tipos de actos es forzada por la peculiar insuficiencia de la razón práctica. Realmente un medio que no tenga que ver con un fin no es un medio, pero dicho respecto es conocido sin entera seguridad al entender la razón formal de medio. Es posible incluso confundir los medios con los fines, lo que es una equivocación con connotaciones morales negativas. Desde luego, el fin no se reduce a las meras consecuencias externas de los actos mediales. Para el desarrollo de la experiencia moral no es suficiente la razón práctica[29].

En resumen, al considerar la voluntad como tendencia en su relación con la razón y según su distinción con los apetitos sensibles, aparece la noción de medio y la elección entre ellos; el hombre como *causa sui* controla su propio vivir hasta cierto punto. Captar la noción de medio no es un saber estrictamente necesario. Los medios son para el fin, pero a veces las consecuencias que resultan de la utilización de los medios no son el fin. Hay mucho de contingente en lo que se suele llamar *voluntas ut ratio*. De aquí se concluye que la relación con la razón práctica no agota el querer humano[30].

Por otra parte, si los actos que tienen que ver con los medios son, asimismo, medios ¿cómo son conocidos?, ¿cómo distinguir el conocerlos antes de ser ejercidos, y en su ejercicio? Según mi propuesta, la razón práctica 'participa' de una instancia más alta —la sindéresis—, es decir, es una redundancia de *querer-yo* en *ver-yo*. Tal redundancia basta para explicar los actos mediales, pero no para entender la mediación intrínseca de los actos[31]. Antes de encontrar una respuesta mejor, conviene ocuparse de la potencia voluntaria.

28. El bien supremo es personal. Negar esta tesis no es racional. Pero la razón práctica no la descubre, por lo que al aceptarla la trivializa. La pereza espiritual daña la estructura de lo voluntario que se cifra en *querer-querer-más*.

29. La experiencia moral no es tan sólo una dimensión de la virtud de la prudencia.

30. El planteamiento de Aristóteles es susceptible de varias observaciones. Si los medios participan del fin, la comprensión del fin también ha de correr a cargo del *logos practikos*. Pero entonces, la necesidad se instala en la *boulesis* y se evapora la libertad de elección. Alegar que la comprensión del fin es imperfecta compromete la formalización de los medios.

31. La propuesta noción de *querer-querer-más* amplía el carácter medial de lo voluntario. También así se distingue el tender voluntario de los inferiores y se precisa mejor la *curvatura* de la voluntad.

Pero sobre todo con esa noción se destaca la neta futuridad del tender voluntario, que marca su proximidad al carácter de *además* y sugiere varios puntos importantes que estudiaremos más adelante:

C. La potencia voluntaria

1. *La voluntad como relación trascendental con el fin*

En el hombre existen otras facultades tendenciales llamadas apetito irascible y concupiscible, que pertenecen a su carácter psicosomático, esto es, a su dimensión animal; lo cual invita a profundizar en el estatuto real de la voluntad. Es preciso averiguar la instancia de que dependen sus actos. Según mi propuesta, esa instancia es el hábito innato llamado sindéresis.

Las tendencias físicas son continuaciones de sustancias según la causa eficiente; por ejemplo, la piedra tiende a su lugar natural de una manera automática. También parece que las tendencias animales se desencadenan sin más ante el estímulo. En cambio, la voluntad *no es una potencia según la causa eficiente sino según el fin*.

La noción de potencia activa es pertinente para explicar el movimiento físico; también es válida esta noción para entender el comportamiento animal. Pero lo peculiar de la voluntad es que es una potencia pasiva. Propongo la noción de potencia pasiva, porque para aclarar las oscuridades que acompañan al tratamiento de la voluntad, hay que acudir a nociones depuradas, aunque no sea fácil entenderlas. Entre las nociones acuñadas por la filosofía aristotélica la *voluntas ut natura* es la que mejor se presta a una glosa en orden al esclarecimiento que propongo.

a) *Querer-querer-más* puede llegar a ser más alto que la generosidad de la persona y no ser inferior al hábito de sabiduría. En esta línea sugiero que el hábito de los primeros principios no permanece *postmorten* salvo en correspondencia con lo que en la vieja teología llama *limbo*.

b) Según su propia índole, la tendencia voluntaria no es un proceso al infinito, sino algo así como el regreso de la esencia a la persona: un regreso muy distinto tanto del neoplatónico como del hegeliano, puesto que no mira a una identificación de la esencia con el co-ser, sino a la integración del amor esencial en la estructura donal de la persona.

c) Este regreso comporta la desaparición del yo, que es desplazado por la preeminencia de la persona, lo que se corresponde con la lucha ascética contra el egoísmo.

La distinción entre el egoísmo y el amor a Dios es mucho más que una alternativa. Para entender esa distinción hay que aceptar lo que llamo *metalógica de la libertad*, de la que me ocuparé más adelante.

d) Las dudas sobre el acto voluntario más alto quedan expuestas. La felicidad no es separable de la correspondencia amorosa.

En el planteamiento tradicional, tanto la facultad como la naturaleza son principios de operaciones: la naturaleza es el principio remoto y la facultad el principio próximo. Aunque coinciden en ser principios, hay que distinguir la naturaleza y las facultades porque la naturaleza es la sustancia tomada como principio único, mientras que las facultades son plurales. Sin embargo, hablar de *voluntas ut natura* es debido a que esa distinción no es tan clara como en el caso de otras facultades.

La peculiar asimilación que sugiere la expresión *voluntas ut natura*, es decir, la estrecha proximidad entre el principio próximo y el remoto, comporta la prevalencia de la causa final. *La voluntas ut ratio* ejerce actos respectivos a medios: en cambio, la ordenación exclusiva al fin es propia de la *voluntas ut natura*. Y éste es el estatuto primordial de la voluntad, anterior y posterior a su correspondencia con la razón práctica.

¿Qué quiere decir potencia pasiva? Conviene señalar que se habla de potencia pasiva porque también hay potencias activas. ¿Cuál es la diferencia entre ellas? Tomás de Aquino la expone con un ejemplo: las potencias activas poseen un carácter ejecutivo directo porque están constituidas por una causa eficiente. Es el caso del fuego. Calentar es un movimiento que ejerce el fuego respecto de otra cosa. Aunque el fuego no es lo mismo que la acción de calentar, ésta se sigue directamente de él: el fuego está siempre en condiciones de calentar en tanto que la potencia de calentar consta de causa eficiente: es una potencia activa que produce su efecto en otro. El fuego desencadena la acción de calentar eficazmente, de suyo.

¿Qué sería una potencia pasiva? Una potencia cuyo carácter eficiente está en principio en suspenso, es decir, que ella sola no pasa a actuar. Una potencia pasiva, a diferencia del fuego, no es causa eficiente unida *a priori* con una forma intrínseca (el ejemplo del fuego es ilustrativo); por tanto, no actúa sin la concurrencia de un factor distinto; ejerce actos sólo si se le adjunta un motor, aunque entonces actúa ella misma. El influjo de la intelección añadido a la voluntad permite que ésta pase a acto. Si no se conoce, no se quiere. Hay una presentación de aquello que despierta la tendencia. Tender es moverse hacia el bien: la presentación del bien se dice coadyuvante porque el tender no tiene lugar sin ella.

La intelección tomada como iluminante de la *voluntas ut natura* se llama sindéresis, y como iluminante de la *voluntas ut ratio* razón práctica. La razón en cuanto capta la noción de bien y la presenta a la voluntad, mueve a tender a él[32]. Pero como la razón práctica sólo conoce los bienes

32. La voluntad no es potencia pasiva como la causa material, la cual es relativa a la causa formal; en cambio, la voluntad es relativa al bien, y para tender requiere su presentación.

mediales, el moverse al fin se debe a la sindéresis; las anteriores precisiones se obtienen sin demasiadas dificultades del planteamiento tradicional.

Pero hay que añadir enseguida una observación: la inteligencia también es potencia pasiva (en ese sentido se dice que es una *tabula rasa*). Sin la ayuda de otro factor, la inteligencia tampoco puede ejercer sus actos. Pero hay una distinción entre la voluntad y la inteligencia como potencias pasivas, y es que el factor que pone en marcha a la potencia intelectiva —visividad— es el fantasma iluminado por el intelecto agente; por eso se suele hablar de especie impresa intelectual. Dicho de otro modo, la filosofía clásica, admite un *intelecto agente*, pero no una *voluntad agente*. La razón práctica capta la razón de bien. Por consiguiente, es preciso preguntar por el motor de la actividad voluntaria.

Las tendencias animales no son potencias pasivas, porque la vinculación del conocimiento sensible a dichas tendencias reside en la unidad del comportamiento. Por eso conviene llamarlas apetitos instintivos: están en condiciones de desencadenarse por su cuenta, o incluso antes de que el conocimiento sensible les ayude a conseguir su fin.

Ya he aludido a la materia interpretada como potencia pasiva. En Aristóteles hay algunas observaciones que parecen indicar cierta afinidad entre la materia y la voluntad, y que son acordes con su negativa a poner la voluntad en Dios. Pero esa afinidad no es aceptable porque se puede decir que la voluntad es real como potencia pasiva, mientras que la materia sólo es causa unida a la forma. La noción de materia prima no tiene correspondiente real, porque se enfoca prescindiendo completamente de la forma. En cambio, la voluntad no prescinde de su fin, y éste se distingue de la causa formal. En suma, la comparación de la voluntad con la materia no está justificada porque la materia prima no pasa de ser una noción lógica y, como causa, la materia no está aislada de la causa formal. En cambio, la *voluntas ut natura*, sin poseer el fin, no se aísla de él. Por tanto, según el planteamiento clásico, sólo el fin —el bien— podría ser el motor de la voluntad. Pero esta solución, es demasiado platónica.

2. *La noción de potencia pasiva pura*

Según el planteamiento clásico, la voluntad conecta con la inteligencia en tanto que la inteligencia presenta algunos bienes. Ése es el alcance de la sentencia: nada es querido si no es conocido. Se llama razón práctica a las operaciones de la inteligencia presentadoras de bienes.

Pero antes de exponer la actividad de la *voluntas ut ratio*, conviene resaltar que el primer estadio de la voluntad antecede a su correspondencia con la razón práctica. Es la voluntad tomada o entendida como naturaleza, es decir, como potencia estrechamente afín a ella. La consideración primaria de la voluntad permite distinguirla de la inteligencia, otra potencia del alma que forma parte de la esencia humana. Ponderando la distinción, sostengo que la inteligencia depende —según la sindéresis— del intelecto personal; por su parte la voluntad como potencia espiritual depende de la estructura donal de la persona, y en cuanto que pertenece a la esencia humana deriva directamente de la sindéresis.

Así pues, la voluntad como potencia no se corresponde del todo con la potencia intelectual, pues sólo como *voluntas ut ratio* conecta con las operaciones intelectuales que conocen bienes. De todas maneras, la voluntad racional no es otra potencia, sino una fase del desarrollo de la voluntad: en tanto que la inteligencia ha operado y conocido el bien, los actos voluntarios remiten a los medios. Por tanto, el estatuto primario de la voluntad no es su iluminación racional.

Como digo, la inteligencia y la voluntad coinciden en una característica que no pueden tener las facultades sensibles: son potencias pasivas. La distinción entre las dos potencias se toma del modo en que dependen de la sindéresis. De acuerdo con ello, la sindéresis es dual. Considerada como ápice de la esencia es menester distinguir *ver-yo* de *querer-yo*. *Querer-yo* es el miembro superior de la sindéresis, de acuerdo con el cual, este hábito es, a su vez, dual con el hábito de los primeros principios. Con estas observaciones se enfoca la cuestión de la ‘voluntad agente’: la sindéresis es ‘agente’ de los actos voluntarios[33].

En la voluntad no se puede hablar de algo parecido a la especie impresa. Por eso, sus actos han de ser *constituidos* directamente por la sindéresis. Aunque la inteligencia sea una potencia pasiva, está próxima a ser una potencia activa, porque la especie impresa la pone en condiciones de pasar al acto. En cambio, la voluntad ejerce actos en conexión con la inteligencia considerada, a su vez, en acto. Con otras palabras, la inteligencia es una potencia pasiva sin que ello comporte que sea pura potencia, porque lo que le hace pasar a las operaciones es un acompañante estrictamente suyo: su acompañar es un iluminar concedido —por eso hay objetos abstractos—. Pero en la voluntad no se descubre nada semejante; no hay especie impresa ‘voluntaria’. Por tanto, insisto, hay que recurrir, al menos, al contacto con actos intelectuales para hablar de actos de la *voluntas ut ratio*. De manera que la *voluntas ut natura* es una potencia *pasiva pura*; es-

33. La rectificación del planteamiento tradicional se perfila con esta propuesta.

trictamente sólo ella lo es. Como digo, la inteligencia no es *puramente* pasiva[34].

Hay que dirigir la atención a esa condición de pura potencia pasiva. Al respecto, formularé la siguiente observación: una potencia pasiva puede parecer, a primera vista, menos alta, por menos efectiva, que una potencia activa. Pero en rigor no es así, porque esa carencia se compensa con una gran ventaja, y es que las potencias activas no son susceptibles de hábitos; funcionan siempre igual, y no se perfeccionan al ejercer actos. En tanto que existen hábitos intelectuales adquiridos, conviene considerar la inteligencia como potencia pasiva; la voluntad es, asimismo, perfeccionable con hábitos adquiridos que se llaman virtudes. La sensibilidad no es sujeto de hábitos y el fuego tampoco[35].

Como en el orden voluntario no hay nada parecido a la especie impresa, la voluntad es la potencia puramente pasiva. La especie impresa es la iluminación intelectual del objeto sensible. Esa iluminación no llega a la voluntad porque ésta se distingue de la potencia intelectual: no es una potencia cognoscitiva. Pero eso no quiere decir que no sea una verdadera *potencia del alma*. Por tanto, la sindéresis ilumina la verdad de la voluntad, cuya característica nativa es estar referida al fin antes de poseerlo; más aún, antes de tender a él. La potencia pasiva, que es la voluntad, está abierta al fin sin condición alguna, simplemente referida a él, y en eso reside su carácter potencial puramente pasivo.

Este punto, aunque no es difícil, se presta a equívocos; por tanto, se ha de precisar más. La potencia pasiva pura debe entenderse como relación trascendental. El alcance real de esta noción es muy discutido, pues una relación trascendental es exclusivamente relación en virtud del término de ella. Ese término es el bien. Solamente así cabe admitir una potencia pasiva pura.

Sin embargo, para algunos comentadores de Tomás de Aquino es insostenible que la relación trascendental tenga valor óntico. Se acepta, a lo sumo, en el plano lógico, y se niega que sea alguna realidad[36]. Sería como la idea de materia prima aislada. El equívoco reside aquí: en entender la voluntad como respecto a una forma ausente. Ahora bien, la voluntad tomada nativamente, en su pura antecedencia, sólo se refiere al bien. En esto

34. La ensoñación es intelectual, no voluntaria.

35. Desde luego, en tanto que perfeccionada, la potencia deja de ser pasiva, porque es capaz de seguir ejerciéndose operativamente.

36. ¿Cómo podría ser real una relación completamente separada de su término? Incluso lógicamente la noción parece incoherente. Pero lo que intento exponer no es una coherencia lógica, sino la congruencia de una potencia de la esencia humana con un trascendental metafísico.

se distingue de la materia prima, que a lo sumo sería una relación lógica con la forma. La materia real es una causa que, como las otras causas predicamentales, ocurre concausalmente sin aislarse de la causa formal, o de su activación por la causa eficiente.

Pero la voluntad humana no es una realidad concausal porque no es física. Nativamente no guarda relación sino con el bien, pero sin connotar su presencia o su ausencia. Por eso, se habla de relación trascendental. En definitiva, relación trascendental equivale a *voluntas ut natura*. Nativamente la voluntad no posee el bien, y ni siquiera se dirige a él en tanto que todavía no alcanzado; por tanto, su referencia al bien es potencial y pasiva. La voluntad no tiene nada propio porque lo suyo es el bien del que está *a priori* separada[37]. Desde luego, en la esencia humana una relación no puede ser aislada, sino que debe depender de la sindéresis.

Uniendo estas dos consideraciones se entiende el estatuto real de la relación trascendental. Esto no se podría decir de la inteligencia. Considerada como potencia pasiva, la inteligencia no es una relación trascendental, porque la verdad sólo se asimila al fin en tanto que poseída por sus operaciones intelectuales. En cambio, la voluntad se relaciona con el bien antes de tender a él o de poseerlo[38]. Por tanto, es preciso plantear la pregunta sobre el modo en que la potencia puramente pasiva depende de la sindéresis.

3. *La noción escotista de* perseitas

La voluntad nativa no es un principio eficiente, porque sólo tiene que ver con el fin. Por eso se dice que es una nuda potencia pasiva: una pura pasividad. Nótese que el fin de la voluntad no es una causa física[39]. Pero la

37. Dicha separación es distinta de la intelectual porque la intención de los actos voluntarios es *de otro*, y porque el bien, respecto del cual la voluntad es relación trascendental, es un trascendental metafísico.

38. Con estas observaciones se empieza a controlar la interpretación oréctica de la voluntad. Conviene señalar de nuevo que la inteligencia no es capaz de llegar a la verdad trascendental, pues *ver-yo* es inferior a los otros hábitos innatos. En cambio, no se puede hablar de bien sin voluntad, lo cual comporta que la estructura donal es superior al bien trascendental. Sólo así el alma humana, que no es trascendental, es relativa al bien. Los implícitos de esta tesis fueron enunciados en la nota 31 de esta parte.

39. El fin poseído por la operación intelectual es intencional, no un término. Tampoco es una causa física, sino objeto intencional.

interpretación moderna de la voluntad es presidida por una opinión contraria, que ya aparece en Duns Escoto, según la cual la voluntad actúa de suyo. Pero si un principio actúa de suyo, no es una potencia pasiva; en rigor, lo que Escoto llama *perseitas* es más que una potencia: la voluntad es *per se*, activa en sí misma. La antesala del voluntarismo es una interpretación de la actividad de la voluntad que no conecta con los actos de la inteligencia, sino solamente con sus formalidades. Desde Escoto se hace difícil entender que la voluntad sea relativa al bien, porque pasa a ser determinante de él. Desde aquí se sostendrá más tarde que la voluntad es espontánea; es la tesis central del voluntarismo moderno.

Si la voluntad es espontánea, no hay distinción ninguna entre la libertad y la voluntad. Ahora bien, confundir la libertad con la espontaneidad voluntaria es un error de mayor calado que entender la voluntad como potencia activa. Ese error es requerido, por ejemplo, para formular la idea de imperativo categórico. Sostener la autonomía moral y cifrar en el atenerse a ese imperativo la *ratio cognoscendi* de la libertad equivale a admitir que la voluntad es autónoma.

La voluntad espontánea es mucho más que una potencia activa, puesto que se cifra en la autosuficiencia fundante del sujeto. En el planteamiento clásico, el fuego, por ejemplo, no se identifica con su potencia activa. El fuego es una sustancia capaz de calentar, pero esa capacidad es un accidente suyo. En cambio, si la voluntad es espontánea, la libertad no es un accidente, sino una causa sin causa: un *factum* radical y autosuficiente. Por eso, el imperativo categórico es completamente general y, paralelamente, la voluntad autónoma como realidad del sujeto trascendental no permite preguntar quién es dicho sujeto: el sujeto kantiano no es nadie, sino más bien todos. Dicho de otro modo, la voluntad espontánea o libremente independiente suplanta la radicalidad de la persona humana. A mi modo de ver, aquí no caben medias tintas: si la voluntad fuera autónoma, sería el sujeto en general, es decir, cualquiera, porque el sujeto se resolvería en ella. Pero entonces ni siquiera es posible distinguir los actos voluntarios y la intersubjetividad pasa a ser un problema inabordable.

La versión kantiana de la razón práctica es la muerte de la acción práctica. Si el sujeto es real como voluntad autónoma no cabe acción práctica concreta. Según Kant, el 'yo pienso en general' es principio de la deducción de las categorías. En cambio, del imperativo categórico no se deduce ninguna acción concreta —la voluntad kantiana no es un principio determinante en una línea descendente de acciones—.

Conservo la palabra "fin" al hablar de la voluntad y de la inteligencia por respeto a la terminología tradicional.

Con todo, la relevancia que en la filosofía moderna alcanza la voluntad es explicable y asumible, con las rectificaciones que propongo. Aunque la voluntad no sea el bloque ontológico, santo y, por tanto, intrínsecamente meritorio, de que habla Kant, conviene señalar que *querer-yo* es el miembro superior de la sindéresis. Ello comporta que los actos voluntarios son más intensos que las operaciones de la inteligencia, o bien, que se han de entender como modalidades de *querer-yo*; precisamente por eso, están más vinculados entre sí que las operaciones intelectuales. Esta observación debe extenderse a los hábitos de la voluntad, que más que un elenco de virtudes, son el crecimiento de una virtud átoma. Pero siempre se ha de sostener que la voluntad es una potencia esencial y, de ningún modo, un bloque espontáneo. En primer lugar, porque la esencia humana se distingue realmente del co-ser personal[40]. En segundo lugar, porque la libertad de la voluntad espontánea se entiende de acuerdo con un modelo físico. En tercer lugar, porque los actos voluntarios son modalidades de *querer-yo*: el cometido de este segundo miembro de la sindéresis es pasar de la potencia pasiva pura a los actos voluntarios[41].

Si la voluntad fuera radicalmente espontánea, lo mismo daría hablar de libertad que de voluntad; con lo que se perdería alcanzar la libertad de acuerdo con el carácter de *además*. El recabamiento de la identidad voluntad-libertad forma parte del proyecto emancipatorio de la ilustración y del movimiento revolucionario subsiguiente. Emanciparse es liberarse de algún tipo de esclavitud. Como es claro, con la espontaneidad de la voluntad se consigue la emancipación absoluta: para ella cualquier heteronomía sería contradictoria. El antihedonismo kantiano es una prolongación de la noción de autonomía. Si la voluntad se deja atrapar por lo inferior a ella, sea por una norma externa o por el placer, el sujeto se reduce al yo empírico, molesto acompañante del yo trascendental, y pierde su identidad con la libertad[42].

40. Téngase en cuenta que la persona no es potencial, pero sí la esencia.

41. La filosofía práctica de Tomás de Aquino se ocupa preferentemente de lo voluntario. A mi modo de ver, para disipar la oscuridad del tema de la voluntad hay que centrar la atención ante todo en su carácter de potencia pasiva pura. Así entendida, la voluntad es incapaz de pasar al acto. Ello se corresponde con que los actos voluntarios no son naturales, sino de un nivel superior: pertenecen a la esencia humana. Esta ascensión es imposible sin la sindéresis.

Según esto, la sindéresis no es un factor coadyuvante que proporcione a la voluntad especies impresas, sino el factor constituyente de lo voluntario. La sindéresis es un hábito innato dual cuyo segundo miembro es *querer-yo*. Tanto *ver-yo* como *querer-yo* se distinguen realmente del co-existir personal. Dicha distinción permite desechar la idea moderna de sujeto.

42. La constitución de lo voluntario es compatible con las operaciones de la inteligencia, que no requieren constitución. Espinosa no se dio cuenta de esta distinción, y por eso negó la voluntad.

4. *Voluntad y libertad*

Por contraste con la *perseitas* y con la espontaneidad, se entiende mejor lo que quiere decir potencia pasiva pura. Si la voluntad fuera espontánea, sería radicalmente libre; en cambio, si es pura potencia pasiva, la libertad se corresponde con la voluntad por extensión. Para la pura potencia pasiva el bien es determinante. No su determinante próximo o formal, sino la única y última determinación respecto de la cual se puede hablar de voluntad. Insisto, si es pura potencia pasiva, la voluntad es relación trascendental. Y como el respecto trascendental al bien no es activo tampoco es libre.

Aparece entonces un problema: ¿cuándo se hace libre la voluntad? Si no tiene sentido decir que una potencia pasiva es libre, habrá de hacerse libre a lo largo del despliegue de lo voluntario. Sin duda, la libertad aparece en la *voluntas ut ratio*. En rigor, esto es lo que piensan Aristóteles y Tomás de Aquino[43]. Sin embargo, si se entiende que la voluntad es una potencia natural, la libertad sólo puede llegar a ella a través de los hábitos, porque de suyo la naturaleza no es libre[44].

Como ya se dijo, la gran ventaja de las potencias pasivas respecto de las activas es que son susceptibles de hábitos, y justamente así son investidas por la libertad. Las facultades sensibles no son libres, pero tampoco lo son las potencias pasivas; los hábitos son la vía por la cual la libertad llega a ellas. La libertad no pertenece propiamente a la naturaleza, pero como trascendental personal se extiende según los hábitos adquiridos, a las potencias pasivas esenciales[45]. La libertad llega también a los apetitos sensi-

Para él, si la voluntad existe, el racionalismo es imposible: no se podría hablar de *causa sui* en sentido intelectual, ni cabría una ética *more geometrico demonstrata*.

En la *Crítica de la razón práctica* Kant excluye la demostración, porque la *ratio essendi* del imperativo categórico es la identidad de voluntad y sujeto. Kant no tiene más remedio que ceder un poco, porque si la voluntad es enteramente idéntica consigo, ¿cómo desgranarla en actos? Como no se pueden excluir el mérito y el premio, esos actos se suponen, y se postula la existencia de Dios. Pero eso es incoherente. Tal incoherencia se pretende resolver en la *Crítica del juicio*, donde Kant habla del fin. Sin fin no hay vida; por tanto, una voluntad autónoma no puede estar viva.

43. Para los aristotélicos la libertad tiene como sujeto a la voluntad y como raíz a la razón (cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2): es la libertad de arbitrio (cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 24, a. 2, co.).

44. La constitución de los actos voluntarios como modos dispositivos de *querer-yo* es compatible con el perfeccionamiento habitual de la voluntad, pues la virtud es la modalidad dispositiva más alta.

45. Sostengo que la voluntad es una potencia de la esencia humana. La distinción entre la esencia humana y la naturaleza se corresponde con mi propuesta de no reducir la antropología a una filosofía segunda. Por eso, mi planteamiento no es el de Aristóteles ni el de Tomás de Aquino.

bles, a los que domina políticamente; por eso, la fortaleza y la templanza son hábitos que controlan respectivamente el apetito irascible y el concupiscible[46].

Si la libertad es radicalmente personal, decir que la voluntad es la potencia pasiva pura, o la relación trascendental con el bien, requiere una consideración complementaria: la voluntad no sólo apunta al bien, sino que depende de la sindéresis. El fin de la voluntad es el bien, es decir, un trascendental descubierto antes de los que he llamado trascendentales antropológicos. Sin embargo, el bien no puede aislarse de los trascendentales personales. El cometido de la sindéresis es evitar ese aislamiento.

Ha quedado enunciada una disyuntiva: o potencia pasiva pura o *perseitas*. La *perseitas* —la espontaneidad— no es admisible. La voluntad es potencia pasiva, pero eso no impide su desarrollo: *voluntas ut ratio*, hábitos; y a través de los hábitos, la libertad. Así se amplía la consideración de la voluntad. La espontaneidad condena la voluntad a la soledad. En cambio, por depender de la sindéresis, la relación trascendental con el bien comporta que el amor respalda la intención de otro.

La voluntad espontánea, por autosuficiente, se aísla en sí misma: el aislamiento corre a su cargo. Así aparece el gran problema de la intersubjetividad: por ser cualquiera, el sujeto trascendental y la intersubjetividad son incompatibles. Pero si existiera una única persona, hablar de libertad personal no tendría sentido. Por consiguiente, la libertad es personal y no sólo una propiedad de la voluntad. Al poner la libertad en la persona, se ha de desechar la idea de espontaneidad voluntaria. Es preciso admitir que el despliegue de lo voluntario es constituido por la sindéresis. De esta manera, se sutura el aislamiento de la relación trascendental y la oscuridad del planteamiento tradicional se esclarece en la medida en que se continúa.

5. *La sindéresis como luz iluminante de la relación trascendental*

La potencia pasiva está desprovista de eficiencia, pero no de fin. Por tanto, la pura potencia pasiva, antes de ejercer actos, es relación trascen-

De todos modos, como la voluntad es la potencia pasiva pura es incapaz de ejercer actos voluntarios si no son constituidos por *querer-yo*. Ahora conviene añadir: según la dependencia de la *voluntad nativa* respecto de la sindéresis, se constituye el acto voluntario primario y los superiores. Asimismo, la *voluntas ut ratio* al ejercer sus actos es susceptible de hábitos adquiridos.

En rigor, la libertad se extiende activando, sobre todo, al segundo miembro de la sindéresis.

46. Cabe hablar de cuasi hábitos en algunas facultades orgánicas.

dental. La potencia que se define estrictamente por relación con el bien es la relación trascendental. En cambio, la relación de la causa material con la causa formal no lo es.

Sostener que la voluntad es la potencia pasiva por antonomasia significa que sin el bien es imposible, pero que está relacionada con él sin poseerlo y previamente a los actos voluntarios. La voluntad no se puede entender nativamente sino en relación con el bien, por más que no lo haya alcanzado y ni siquiera tienda todavía a él —tender es un acto voluntario[47]—. Por eso no es acertada la asimilación de la voluntad a la naturaleza de acuerdo con las categorías aristotélicas[48]. La voluntad como potencia pasiva pura es previa al operar; sólo así se describe como relación trascendental.

¿Qué dificultades ofrece decir que la pura potencia pasiva es relación con el fin y que la relación con el fin es trascendental? La dificultad es que Tomás de Aquino entiende la relación como accidente (en Dios las relaciones no son accidentes, pero tampoco potencias pasivas). Desde luego, ningún accidente es una relación trascendental; la inversa también es cierta. Pero en la esencia humana no cabe hablar de accidentes, pues el orden predicamental es sólo físico.

A mi modo de ver, las vacilaciones de los tomistas a la hora de aceptar la relación trascendental son debidas a que, desde el punto de vista de la forma, una relación no es previa sino consecutiva a ella. Pero la voluntad no es una relación entre formas, sino con el bien. Por tanto, queda abierta la posibilidad de que una potencia sea una relación trascendental si se entiende como relativa al bien, e incapaz por sí sola de actos. Aunque sea frecuente entender el fin como forma, sostengo que no son lo mismo. Se puede tener que ver con el fin sin sentido formal, y ése es el estatuto primario de la voluntad. La noción de *stéresis* no es aplicable, pues la privación es un tipo de oposición, y la potencia voluntaria no se opone al fin, pues ni siquiera se relaciona con él como ausente o presente. El fin se dice presente en cuanto que poseído por las operaciones intelectuales —o por el

47. Conviene deshacer la confusión de la voluntad con la *órexis*. Tender al bien es un acto voluntario, pero *no el primero*. Por tanto, tampoco es acertado sostener que la voluntad tiende necesariamente. Tender se describe como acto que, a diferencia de la fruición, no posee el bien, sino que para él el bien está ausente. Ahora bien, la distinción entre bien ausente o poseído es ajena a la relación trascendental con el bien. De acuerdo con esto, insisto, el primer acto voluntario constituido por la sindéresis no es oréctico. Estas observaciones no disminuyen la importancia del tender.

48. La naturaleza es concausal y, por ello, no estrictamente pasiva.

acto fruitivo—, y se dice ausente en tanto que todavía no poseído por el acto de tender[49].

¿Por qué existe una pura potencia pasiva? La razón de ello no ha sido estudiada debido a que no se ha concedido a la sindéresis toda la atención que merece. Sin duda, no se puede decir que la voluntad es potencia pasiva en cuanto que ejerce actos en orden al bien. Pero, previamente, la voluntad es una relación trascendental con el bien, que es peculiar de la esencia humana. Como dije, prescindiendo de su dualidad con el cuerpo, el alma humana se manifiesta con los actos de dos potencias, a saber, la inteligencia y la voluntad. De acuerdo con esa dualidad el ápice del alma es la sindéresis, es decir, *ver-yo* y *querer-yo*. Atendiendo a que la voluntad deriva de un hábito innato se dice que no es una potencia natural, sino esencial. Si dicha derivación no se tiene en cuenta, la voluntad se concibe como una facultad natural, a pesar de los inconvenientes que de ahí derivan para entenderla como relación con un trascendental metafísico.

En tanto que el alma humana consta de las dos potencias citadas, se ha de excluir tanto que dichas potencias sean accidentes suyos, como que tengan que ver con la noción de causa. En el caso de la inteligencia, dicha exclusión se ha sentado en el apartado anterior. En lo que toca a la voluntad, la exclusión se logra describiéndola como potencia pasiva pura.

Insisto, lo peculiar de la voluntad nativa reside en que no es una potencia capaz de ejercer actos por sí sola. A esto se ha de añadir que al ser la potencia pasiva pura, los actos voluntarios tienen que ser constituidos —aportados— por la sindéresis. Tal constitución se designa como *querer-yo*.

La voluntad se distingue de sus actos en tanto que éstos son la *voluntad en acto*. El ejercicio de los actos voluntarios equivale a su constitución. Según esto, la voluntad depende de la sindéresis más intensamente que la inteligencia. Mientras que las operaciones y los hábitos adquiridos no saturan la inteligencia —por eso se puede detectar el límite mental—, los actos voluntarios saturan la potencia volitiva, porque comprometen a la persona humana. Entender la voluntad como potencia pasiva pura es acertado en tanto que no es la causa de sus actos: es imposible que una poten-

49. El fin poseído por las operaciones intelectuales está tan lejos de ser trascendental que ni siquiera es real. Sólo coincide con el fin de la voluntad en no ser la causa final. Por eso, seguramente, es quedarse corto enfocar los actos voluntarios tomando como modelo la *enérgeia*, ya que el bien no es irreal. Tampoco es afortunado hablar de bien presente, pues la circularidad del querer incrementa la intención de bien.

cia tenga que ver con un trascendental metafísico si no es la potencia pasiva pura del espíritu, es decir, relación trascendental[50].

La voluntad se ha de colocar en el nivel de la esencia en tanto que sólo de ese modo el bien trascendental guarda congruencia con un trascendental propio de la persona, que es el amar donal. Como la persona humana es creada, para que el amar personal adquiera carácter de don, son precisos los actos voluntarios, a través de los cuales, el bien es congruente con el amor. Repito que los actos voluntarios sólo pueden decirse constituidos si la voluntad es una pura potencia pasiva. A su vez, dicha aportación es imprescindible para que la estructura donal de la persona sea completada por el amor[51].

En Dios el amor como don no se puede entender como perfección distinta de su amar radical. En cambio, en el hombre, la voluntad como potencia pasiva pura o relación trascendental con el bien permite la constitución de la dimensión donal del amar. Por eso, el despliegue de lo voluntario es esencial y señala que *querer-yo* depende de la persona más intensamente que *ver-yo*. De esa manera, la intención de otro comporta intensificación, es decir, la curvatura de la actividad voluntaria, su aportación, sin la cual no sería posible el *respecto intencional* al bien trascendental.

La sindéresis se distingue del hábito de los primeros principios, que también es un hábito innato. La distinción estriba en que los primeros principios se advierten como actos de ser externos a la persona humana; en cambio, la sindéresis, al constituir los actos voluntarios, hace posible el respecto intencional a lo otro como bien. Los primeros principios son lo otro como *ser*, y no se constituyen por ser habitualmente advertidos; en cambio, el respecto intencional voluntario versa sobre lo otro como bien, y tiene que ser constituido para enlazar con el amor[52].

50. El soporte de las facultades naturales es la sustancia, en cambio, el de las potencias pasivas es la sindéresis. Si la potencia es puramente pasiva, la sindéresis la anima, ilumina su verdad, y de este modo la motiva: descubre la congruencia del bien con el amor. Uno de los inconvenientes de la noción de espontaneidad, es que ignora la congruencia aludida, sin la cual no puede hablar de extensión de la libertad a la voluntad.

No se alegue ahora que, según mi propuesta, la auténtica voluntad es la sindéresis, pues si se prescinde de la potencia la constitución de los actos voluntarios sería algo así como una creación humana independiente de la divina, lo que comporta la confrontación del hombre con Dios.

J. A. Pérez López, profesor de una escuela de negocios (IESE), dedicó buena parte de su enseñanza a dilucidar la motivación humana.

51. Indiqué en la nota 31 de esta parte un posible desarrollo de esta complección.

52. El redundar de la generosidad de la persona en *querer-yo*, puede ser rebasado por el amor. Este rebasamiento requiere la sanación de la aptitud de bien moral.

La intención de otro comporta que el bien es real como distinto del acto aportado; en este sentido no cabe hablar de inmanencia. Sin embargo, el acto voluntario también es real: aportación de amor. A su vez, sin la curvatura del querer, la motivación sería imposible. El bien trascendental *motiva* querer más, es decir, el crecimiento de la actividad voluntaria. En definitiva, la curvatura apunta a la correspondencia amorosa, o sea, al carácter personal del bien trascendental. El significado intersubjetivo del amor es un tipo, al menos, de co-existencia. Potencia puramente pasiva y aportación de actos hasta la saturación de la potencia son los implícitos de la intención de otro que la moderna versión de la espontaneidad desconoce.

Tomás de Aquino estudia la voluntad centrando su atención en lo voluntario. Esto no es de extrañar si se tiene en cuenta lo que se acaba de decir. Sin embargo, si no se aclara que la voluntad es la potencia pasiva pura —relación trascendental—, la relevancia del acto voluntario para la persona no puede explicarse, y se absolutiza el bien al modo platónico. Por lo demás, si se admite que en orden a la voluntad no existe algo parecido a la especie impresa, hay que sentar la dependencia de la voluntad respecto de la sindéresis. Aunque la sindéresis sea inferior de entrada al *intellectus ut co-actus*, es un hábito innato, es decir, una luz iluminante. En tanto que ilumina la voluntad, la sindéresis se denomina *querer-yo*. En este sentido sostengo que *querer-yo* constituye los actos voluntarios de acuerdo con el *verdadear* propio de la voluntad. Si la voluntad no fuera verdadera, los actos voluntarios no serían constituidos. De esta manera se explica que sea impertinente hablar de especie impresa en la voluntad, pues es su verdad la que es iluminada y no una cosa.

Según muchos tomistas, la hipóstasis es más radical que la sustancia, pues equivale al acto de ser. Asimismo, los actos de la voluntad se atribuyen a la hipóstasis —*actus sunt suppositorum*—; de aquí la noción de responsabilidad. Aunque el ser personal y los actos voluntarios son realmente distintos, los actos de la voluntad se atribuyen a la persona, sin mengua de su respecto al bien[53].

Como relación trascendental una potencia no es finita, pero ello no obsta a que sus actos la saturen. Cuando se trata de la inteligencia, que sus

53. Todas estas observaciones se entiende desde el planteamiento trascendental de la antropología. Según el modo propuesto de continuar el planteamiento tomista, la intencionalidad y la curvatura de los actos voluntarios son congruentes y distintos. Confundirlos es contrario a la correspondencia amorosa.

operaciones no la saturen no ofrece inconvenientes[54]; cuando se trata de la voluntad la insaturabilidad tan sólo puede deberse a la falta de correspondencia, es decir, a la destrucción del amor no aceptado[55]. Por otra parte, si se admite que el alma es un acto enteléquico, sostener la infinitud de las potencias del alma ofrece claras dificultades cuya apreciación desencadena la interpretación del dinamismo que aparece en la filosofía moderna. Si el dinamismo es infinito, se puede hablar de potencia, pero no de sustancia como acto primero. En vez de ella, existe un puro impulso espontáneo, no determinado *a priori*; una pura generalidad que busca su determinación total, puesto que antecede como indeterminación. Con ello se pierde la prioridad del acto respecto de la potencia.

En definitiva, si la potencia es infinita, su antecedente no puede ser el acto enteléquico, sino la pura indeterminación —como se ve en la *Ciencia de la lógica* de Hegel—. Este planteamiento aparece ya en un libro de Jacobo Böhme, un pensador situado entre el siglo XVI y el XVII. En ese libro, titulado *Mysterium Magnum* se ofrece, glosando de un modo tosco a Eckhart, una exégesis de la Biblia. Böhme sostiene que Dios es una pura infinitud potencial; no se sabe por qué, o sea, espontáneamente se pone en marcha hacia su formalización total. Dios es el Absoluto terminal —el resultado— desde la indeterminación pura. El dinamismo moderno se opone al estaticismo tradicional, es decir, al fijismo formal. En cualquier caso, el cambio de perspectiva es claro[56].

Sin embargo, la potencialidad infinita es compatible con el alma, siempre que ésta no se considere acto primero, sino como procedente del co-acto de ser personal. Asimismo, si la voluntad es la potencia puramente pasiva, su elevación a acto equivale a la constitución de los actos voluntarios por la sindéresis. Desde luego, la voluntad no es un dinamismo espontáneo en el sentido de la filosofía moderna. En primer lugar, porque por más que la voluntad sea una potencia pasiva pura, no es una mera indeterminación, sino la relación trascendental con el bien. En segundo lugar, porque la voluntad es por sí incapaz de pasar al acto: en ello reside su pe-

54. Más aún, esta circunstancia permite detectar la operación intelectual y su objeto como límite mental, y proceder metódicamente a su abandono, con el que se abre una temática que es superior a la intencionalmente accesible. Así se descubre que la sindéresis es un hábito innato.

55. La aceptación no es merecida en sentido estricto. La idea kantiana de santidad de la voluntad es trivial, porque es una voluntad aceptada por un postulado.

56. Por más que también la primera hipóstasis de Plotino, el Uno, no es nada determinado, la noción de resultado absoluto no es suya. Aunque es asunto que conviene examinar a fondo. Hay cierta impronta plotiniana en Eckhart, pero su influencia en la filosofía moderna no es estrictamente neoplatónica.

Es claro que al moverse entre la indeterminación y la determinación formal, el voluntarismo moderno tergiversa el bien.

culiar carácter de potencia pasiva. La constitución de lo voluntario como *querer-yo* es congruente con el planteamiento que propongo.

Conviene volver a señalar que en la filosofía tradicional la potencia no siempre es finita. En efecto, Tomás de Aquino sostiene que la inteligencia es infinita. Aunque el intelecto de Dios y el angélico sean superiores al del hombre, la noción de intelecto finito es contradictoria, pues comporta confusión de la inteligencia con las facultades sensibles. Esto lleva a plantear la cuestión de si depende de un ente finito. Según el planteamiento tomista no hay inconveniente en admitir que la entidad del hombre sea finita y su intelecto infinito. El *esse hominis* cumple dos funciones distintas: por una parte, principiar la entidad finita del hombre y, por otra parte, dotar de infinitud al intelecto como continuación suya. Así pues, el intelecto no es propiamente una facultad de una sustancia.

Para rectificar a Aristóteles, concediendo mayor importancia a la voluntad, es preciso dilatar la alusión al bien: la voluntad es capacidad irrestricta de bien. No está claro que la *órexis* aristotélica sea infinita. Una cosa es el sentido práctico de la vida buena, y otra el *nous*; por eso, la felicidad reside en la teoría.

Un pensador cristiano, como Tomás de Aquino, ha de admitir que también la voluntad tiene que estar abierta al infinito sin restricciones; pero entonces no cabe asentarla en la sustancia, que es ontológicamente finita. Si el hombre ha de tener capacidades infinitas, pues en otro caso no sería *capax Dei*, el principio metafísico de dicha capacidad es el *esse*[57].

A la voluntad no debe faltarle un antecedente en acto. Como se dijo, la implicación de la persona en la voluntad es más intensa que en la inteligencia. De esta manera se resuelven las principales aporías que se atribuyen a la oscuridad de la voluntad. Hay que levantar la voluntad sobre la finitud de la sustancia, y entender su carácter potencial desde el ápice de la esencia que procede de la persona. Según propongo, la distinción entre inteligencia y voluntad depende de los trascendentales personales: la inteligencia del *intellectus ut co-actus* y la voluntad del amar donal, pues el amor es el respaldo del bien, lo cual obliga a estudiar con detenimiento la sindéresis, es decir, la dualidad *ver-yo* y *querer-yo*.

Al entender la voluntad como pura potencia pasiva es posible abrirse al carácter trascendental del bien: eso es mucho más que el perfeccionamiento natural de una sustancia o que la determinación formal. La capacidad de fin del animal o de la piedra es finita; en cambio, la capacidad de bien de la voluntad es irrestricta. Pero como la voluntad está de entrada

57. Este aserto debe precisarse si se admite que la antropología se distingue de la metafísica.

enteramente separada del bien, se debe entender como pura potencia pasiva, es decir, como relación trascendental[58].

Estas observaciones son pertinentes para sentar que la noción de infinitud potencial no es exclusivamente moderna. Ello ha obligado a admitir un acto radical, que permita excluir la prioridad de la potencia o evitar su confusión con la noción de espontaneidad. Ese sentido del acto es el *actus essendi*, con el que se corresponde un nuevo sentido de la potencia que es la esencia. Si la distinción real de ser y esencia se descubre en el hombre, se ha de sostener el carácter trascendental de la antropología[59].

En algunos pasajes Tomás de Aquino asimila la voluntad a la causa eficiente, y la inteligencia a la causa formal. Ello compromete el carácter de pura potencia pasiva de la voluntad, y la aproxima a las facultades orgánicas, las cuales, aunque necesiten algún estímulo exterior para actuar, sin embargo, actúan siempre de la misma manera. Ello es incompatible con las potencias pasivas, que son susceptibles de hábitos adquiridos, es decir, abiertas a la libertad. Los hábitos abren la potencia a la libertad.

Por tanto, hemos de preguntar en qué sentido Tomás de Aquino considera la voluntad como causa eficiente. Como ya he dicho, la atención de Tomás de Aquino se centra más en lo voluntario que en la voluntad. ¿Qué acto de la voluntad se puede considerar influyente respecto de otras capacidades humanas incluida la inteligencia? El *uso*[60]. Si un acto de la voluntad somete lo que usa a su ejercicio, se puede decir que es causa eficiente. En suma, según el acto voluntario que se llama *uso*, la voluntad actúa so-

58. La inteligencia no es una relación con la verdad trascendental y, por eso, no es una potencia saturable. Llamo relación trascendental a la relación con un trascendental relativo que por ser metafísico requiere el compromiso de la persona, es decir, el respaldo de la estructura donal. En cambio, la inteligencia no necesita ese respaldo pues es potencia de actos acotados y no de acto último.

59. Admitir que la inteligencia humana es finita equivale a reducirla a una facultad sensible; la inmaterialidad de la inteligencia comporta infinitud. O la inteligencia es infinita o no existe. Esta tesis es sentada por Tomás de Aquino. Por tanto, la inteligencia humana es una potencia; decir que es una facultad no es estrictamente adecuado, si por facultad se entiende un principio próximo de operaciones situado en una naturaleza, la cual es la dimensión perfectiva de una sustancia, pues en ese caso la inteligencia no sería infinita. En sentido estricto, las facultades son orgánicas.

Por su parte, si la voluntad se asimila a la naturaleza (como sugiere la noción de *voluntas ut natura*), para evitar su confusión con la facultad orgánica, es oportuno no basarla en la sustancia y entenderla como potencia pasiva pura o relación trascendental propia de la esencia. De ahí la necesidad de la sindéresis para constituir los actos voluntarios. En resumen, dejando a un lado la versión metafísica de la voluntad, esta potencia depende de la sindéresis, es decir, de un hábito innato que procede del co-ser humano.

60. Según los aristotélicos la voluntad es una potencia activa, puesto que ejerce cierta causalidad eficiente respecto de la intelección y de la locomotricidad. Por eso, algunos tomistas llaman *uso activo* al acto de la voluntad que Tomás de Aquino llama simplemente *uso*.

bre la inteligencia y sobre otros dinamismos humanos. Discutiré más adelante la interpretación del *uso* como acto de la voluntad. Por lo pronto, no es aceptable que la voluntad sea una potencia activa porque sea causa eficiente ella misma. En todo caso lo sería el acto voluntario llamado *uso* en tanto que sujeta a su dominio, incluso a la inteligencia.

Como el *uso* es un acto voluntario eficaz, requiere, al menos, el esbozo de un hábito adquirido. La primera *virtud* cardinal, la prudencia, regula la *voluntas ut ratio*. Con otras palabras, la voluntad se mueve en tanto que perfeccionada por hábitos adquiridos —sin prescindir de la constitución de sus actos por la sindéresis—.

Los hábitos adquiridos —las virtudes— mueven la voluntad en tanto que no son actos perfectos, sino disposiciones. Dejando para más adelante algunas precisiones pertinentes, señalare aquí dos puntos importantes. Primero, las disposiciones son extensiones de la libertad, y no causas, y tampoco constituyen los actos voluntarios; mueven especialmente al acto llamado uso, es decir, el respecto del poder al hacer. Segundo, ese respecto apunta a un bien real exterior al acto, pues la intención de otro peculiar del uso es poner por obra, por ejemplo, escribir en un papel con la pluma; lo otro que el uso es un bien en trance de realización, es decir, un objeto racional extrapolado; por tanto, el uso influye sobre un acto de la razón práctica, pero no como causa eficiente, sino disponiendo de su objeto al que hace pasar a la realidad[61].

El primer acto voluntario se describe como la iluminación de la voluntad según su índole propia, es decir, según su verdadear. Dicha iluminación se distingue de la razón práctica, que ilumina los medios. En cambio, el primer acto voluntario es la iluminación de la voluntad como relación trascendental. Así entiendo el acto voluntario que Tomás de Aquino llama *simplex velle*[62]. El *simple querer-yo* es la pura potencia pasiva elevada a la condición de acto esencial. Mientras que la inteligencia es una potencia activable, la voluntad es constituida en acto con el *simple querer-yo*. Asimismo, los actos ulteriores que ejerce, también han de ser constituidos. Por tanto, se ha de distinguir lo voluntario movido y constituido, y lo voluntario simplemente constituido: el simple *querer-yo*. Con esta distinción se corresponden la razón práctica y la sindéresis. Sin la razón práctica no se ejercen los actos de la *voluntas ut ratio*, que son medios. En cambio, la sindéresis es un hábito innato. La intelección habitual de la vo-

61. Esta disposición es posible por la libertad, y comporta, por un lado, que la operación de la razón ha sido iluminada por un hábito y, por otro, que la extrapolación del objeto proporciona un tema a la libertad.

62. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 25, a. 2 c.; *ibid.*, I-II, q. 26, a. 2 c.

luntad no es solamente el conocimiento del bien, sino cierto imperativo. El imperativo es la *ratio cognoscendi* —*iluminandi*— de *querer-yo*: "quiere porque es lo tuyo y, a la vez, el modo como eres constituida en acto". Dicho imperativo, está de acuerdo con la verdad, porque sin el simple *querer-yo*, la relación trascendental no deja de ser pasiva. Aunque la voluntad y la sindéresis sean distintas, no son dos piezas sueltas; el simple querer es la voluntad en acto: *querer-yo*. ¿Qué sentido tiene decir que la voluntad se mueve? Que está de acuerdo con *querer-yo* y lo continúa, o que lo obedece en tanto que su intención se dirige a los medios. Tal continuación es la aceptación de los medios conocidos por la razón práctica a cargo de *querer-yo*. Dicha aceptación mide la intensidad de la elección y del uso; en cualquier caso, si *querer-yo* no acepta los medios, los actos voluntarios correspondientes a ellos quedan en suspenso[63].

Esa aceptación continuada es en muchos casos frágil o inconsistente, pero sin ella no cabe hablar de *voluntas ut ratio*. Dicha fragilidad se debe a una debilitación de la primera virtud cardinal, la cual expresa el enlace de la voluntad con la razón: la prudencia es *genetrix virtutum*, pues sin ella no se puede adquirir ninguna otra virtud cardinal. El ejercicio de los actos mediales se ha de referir a las virtudes. La prudencia marca la relación de la voluntad con la razón, pero no es la iluminación de la relación trascendental. Sólo considerada en su dualidad con la sindéresis, la voluntad es constituida como acto esencial aportante.

Así pues, la voluntad es superior a una potencia activa en cuanto que es habitualmente perfeccionada, y en tanto que *querer-yo* constituye lo voluntario[64]. El perfeccionamiento de la potencia es imprescindible para que la potencia se mueva hacia el bien irrestricto[65]. Existen hábitos intelectua-

63. Si los actos voluntarios quedan es suspenso, los hábitos morales no se adquieren o se debilitan. Según esto, los hábitos morales son constituidos por la sindéresis por mor del bien trascendental.

La continuación de lo voluntario se entiende así. El primer acto voluntario —el simple *querer-yo*— es 'comunicado' a la voluntad, por lo que los actos voluntarios siguientes pueden decirse constituidos y afincados en ella. Lo que llamo aquí comunicación es una dimensión de lo que en la Introducción llamé aportación esencial, y acontece de acuerdo con la circularidad voluntaria.

64. Conviene distinguir la sindéresis, es decir, la constitución de lo voluntario, de los hábitos adquiridos que perfeccionan la potencia. Sin dicho perfeccionamiento no es posible la posesión del bien trascendental. Con todo, la constitución del querer por la sindéresis es todavía más alta en tanto que marca la conexión del querer con el amar donal, que es un trascendental personal. El amar personal co-existe con la aceptación del amante. Pero se precisa un tercer elemento, que es el amor. Por ser creada la persona humana, su amor es *querer-yo*. Aunque el amor humano sea esencial, y por eso no trascendental, es congruente con el respecto al bien trascendental.

65. La voluntad se dice infinita en orden al bien trascendental. En cambio, la constitución de los actos completa la estructura donal de la persona, acabamiento que es esencial y no infinito porque el amor humano no lo es. Sin embargo, la potencia infinita es saturada por el compromiso per-

les y hábitos morales. La voluntad perfeccionada por los hábitos, a la que cabe llamar *voluntas ut habitus*, es más que una potencia activa y además está abierta a la libertad[66]. Antes de los hábitos no hay libertad en las potencias espirituales[67].

D. La intención de la voluntad y la sindéresis

1. *La intención de otro*

La influencia de Platón lleva a decir que el bien juega respecto de la voluntad un papel semejante al que desempeña el intelecto agente en la inteligencia. Esta opinión es apresurada, pero no se opone a la neta distinción de los actos de la voluntad con los actos de la inteligencia. Las operaciones de la inteligencia son posesivas: lo conocido está en la operación, es conocido en tanto que simultáneo con ella. Ésta es una acertada averiguación de Aristóteles. Las operaciones cognoscitivas se caracterizan por la inmanencia, lo cual comporta que lo intencional es el objeto, no la operación. Según Tomás de Aquino, se trata de una intencionalidad de semejanza: el objeto se parece a la cosa real, aunque no en el modo de una representación[68].

Tomás de Aquino toma esta semejanza en absoluto cuando dice que la Segunda Persona de la Santísima Trinidad es semejante al Padre (*Imago Patris*, o Verbo divino). En cambio, también hablando del Absoluto, la intencionalidad según la cual se puede entender la procedencia del Espíritu Santo no puede ser una intención de semejanza, porque en ese caso el Espíritu Santo sería un segundo Hijo. La intención distinta a la intención de semejanza es la *intención de otro*[69].

sonal. La doctrina clásica sobre el acto volitivo sea ha de completar con la propuesta acerca de la ampliación de los trascendentales.

66. La inteligencia es infinita porque es susceptible de hábitos que no la saturan. Tampoco la voluntad es saturada por las virtudes. Por tanto, el acto en que descansa es superior a la virtud.

67. Ésta es una tesis sostenida por Tomás de Aquino en el *Comentario de las Sentencias*, y con frecuencia olvidada.

68. Se trata de una semejanza aspectual, como suelo decir acudiendo a Husserl.

69. La *intención* de otro caracteriza el acto voluntario. *Lo otro* es el bien extramental. Por no ser esta intencionalidad posesiva, no cabe hablar de abandonar el límite voluntario.

Como el Amor se asimila al Espíritu Santo, poner la voluntad por eminencia en Dios sirve para atisbar el más alto tema teológico. La intencionalidad del acto voluntario es la *intención de otro*: no de semejanza porque, propiamente hablando, no hay objeto voluntario (objeto en sentido estricto es el objeto conocido). Entonces, ¿qué significa intención de otro? Ante todo, que esa intencionalidad está prefigurada en la esencia humana por el carácter de relación trascendental de la potencia pura. Si la voluntad está enteramente orientada al bien, su determinación no es formal ni objetiva, sino el bien. La intención de otro, pasiva en la potencia, es activa en los actos que siguen al simple querer. Se trata de intencionalidades distintas que, correlativamente, corren a cargo de dimensiones distintas de la esencia humana.

¿Qué significa que un acto voluntario es intencional? Por lo pronto, que ese acto ha de ser constituido; y también que apunta a lo otro. Lo otro de un acto tiene que ser real. El objeto pensado es intencional pero no es real. El acto voluntario, por ser intención de otro, apunta directamente al bien real. Con otras palabras, la *intentio voluntatis* es *intentio realis ac realitatis*. En la inteligencia no es así, sino que lo intencional como relación objetiva, no del acto, se llama semejanza. La semejanza es unilateral: del objeto, y sólo de él. Por eso se dice que ser conocida es una denominación extrínseca de la cosa. También conviene sostener que la operación cognoscitiva no es objetivamente conocida y que no requiere constitución[70]. Pero dicha unilateralidad no es propia de la voluntad.

Tomás de Aquino dice que en esta vida, supuesto que se ejerza un acto voluntario respecto de Dios, se toca más de cerca su real bondad que con el conocimiento intencional su verdad. La inteligencia se refiere a Dios siempre distinguiéndose de Él, en cuanto que lo poseído por la operación intelectual está en ella y la operación como tal no desemboca en la cosa extramental; en cambio, los actos de la voluntad terminan en ella. Aunque hablando en absoluto, la plenitud de la relación con Dios no sea posible sin contemplarlo, para Tomás de Aquino, el apuntar a Dios en esta vida, es más propio de la voluntad que de la inteligencia. En esta vida es más perfecto amar a Dios que conocerlo. En cambio, en la otra vida, dicha jerarquía no se mantiene. El amor a Dios termina en Dios en virtud de la intencionalidad de otro: si se ama a Dios, se le ama en cuanto que es real, lo que es distinto de conocerlo en la medida en que puede ser objetivado[71].

70. Una operación intelectual sólo es conocida por un acto intelectual superior, es decir, por un hábito. En Dios la semejanza es real, como dice Tomás de Aquino en *Suma contra gentiles*, L. IV, cap. 11, un texto que ya he citado.

71. Paralelamente, la caridad es la virtud infusa superior.

Esta tesis se puede sostener en tanto que pone de manifiesto la distinción entre las intencionalidades, pero tiene algunas fisuras[72]. ¿Amar a Dios termina directamente en Dios? Sí, pero como intención de otro, y admitido que dicho acto se ejerza. Es menester examinar en qué condiciones ese acto es posible, o hasta qué punto la voluntad es capaz de ejercerlo. La postura tomista en este punto es certera, pero un poco sumaria. Desde luego, Tomás de Aquino cuenta con las virtudes infusas. Ahora bien, la voluntad y la inteligencia elevadas son el sujeto de tales hábitos: el sujeto de la fe es la inteligencia, y el de la esperanza y la caridad la voluntad. Como dice San Pablo, la caridad es superior a la fe, porque la caridad permanece siempre, y la fe será reemplazada por el *lumen gloriae*. En este sentido, parece claro que amar a Dios en esta vida conduce más directamente a Él que conocerlo[73].

Cuando el acto es intencional —y no el objeto—, como el acto es real, el término de su intención —lo otro— también lo es. Sin embargo, entender la intención de otro no es nada fácil. Por eso, la voluntad es oscura, o mucho más difícil de entender que el conocimiento. La razón de semejanza se entiende mejor, pues hay constancia directa de ella; la intención de otro se entiende peor, entre otras cosas, porque estamos más acostumbrados a considerar la semejanza que la distinción; tendemos a asimilar unas cosas a otras. De aquí el adagio: la naturaleza no da saltos. Sin embargo, ese salto tiene que darse en el acto voluntario, que se constituye de manera que la respectividad de la potencia es real en él. Las operaciones de la inteligencia no son dicho respecto, pues la intencionalidad corre a cargo del objeto.

¿Qué es más perfecto: el acto que posee intencionalmente o el acto que es de suyo intencional? Puede parecer que es más neta la apertura a la realidad de la voluntad; pero, por otra parte, la inteligencia es el modo se-

72. La primera es que el conocimiento intencional es el operativo. El conocimiento habitual no es intencional ni tampoco inferior a él. Ya indiqué mi discrepancia con Tomás de Aquino en este punto. La segunda estriba en que la intencionalidad voluntaria no remite al acto de ser, sino al bien, que es un trascendental relativo. Del acto de ser se ocupan el hábito de los primeros principios y el hábito de sabiduría. Por su parte, la sindéresis es constitutiva de los actos voluntarios.

En la voluntad, la superioridad de los hábitos sobre los actos no es completa, porque son disposiciones que se adquieren con una pluralidad de actos, y por ello se pueden debilitar o perder.

73. Considerada la voluntad como pura potencia pasiva, es el respecto trascendental al bien, de tal modo que si se prescinde de él no sería nada. Nietzsche es nihilista por prescindir de la intención de otro.

Sin embargo, Tomás de Aquino es muy reticente a la hora de admitir una demostración de la existencia de Dios por vía voluntaria. Dicha prueba no se tiene en pié si no se acepta el planteamiento socrático de la ética. Con todo, si la demostración es asunto racional, es cuestionable que la razón práctica conozca el bien trascendental.

gún el cual el espíritu lo es todo[74]. ¿El alma es todas las cosas según los actos de la voluntad? Para los aristotélicos no; la intención de la voluntad, por serlo de actos y por ser intención de otro, es particular. En cambio, el concepto es intencionalmente universal.

Esta alternativa plantea bastantes dificultades. Si se acepta, es obligado decir que los universales no mueven a la voluntad. La intención de otro es singular, y ello, a su vez, exige que la razón no sea sólo teórica, sino también práctica: ha de mirar lo particular para conectar con la voluntad. Pero de este modo, la razón formal de medio queda eliminada. A la vez, si la intención de otro, por ser *intentio realitatis*, tiene que ser singular, no se puede querer lo común; pero entonces ¿qué significa bien común? Admitida la distinción de intencionalidades entre la inteligencia y la voluntad, la conclusión aludida no parece estar justificada, porque tampoco es justa la oposición de lo particular y lo universal. No es forzoso conformarse con la singularidad del otro. Sin duda, la sustancia aristotélica es singular, pero el bien trascendental no se confunde con una realidad predicamental[75].

Además, si la intencionalidad voluntaria termina en otro, y el otro es singular, deja fuera los demás otros. ¿Es que el querer tiene que ser electivo, es decir, no puede querer 'todos' los otros? El asunto es delicado: primero, porque 'todos los otros' equivale a la razón de otro; y segundo, porque si se quiere a uno y no a otro, este último deja de ser propiamente otro, lo cual es una limitación incoherente. Hay cierta limitación en el acto electivo, porque la elección se ciñe a los recursos disponibles en el momento. Ahora bien, la intención de otro no es sólo electiva, sino creciente de acuerdo con el desarrollo de lo voluntario: no se quiere lo otro, sino *más otro*.

La pura potencia pasiva es relación trascendental al bien sin restricción alguna: el bien es lo otro, pero no es particular porque entonces no se podría hablar de relación trascendental. Y esto lleva consigo libertad. Si la intención de otro es singular, la libertad se reduce a la elección. Pero la libertad de elección no es la cota más alta de la libertad. Se suele decir: si se escoge un miembro de la alternativa, se prescinde de los demás. Según esto, la voluntad tendría de suyo un carácter sacrificial, que no corresponde a la intelección: mientras que ésta se refiere a lo absoluto en términos

74. Como dice Aristóteles *psyché pós pánta*: el alma en cierto modo es todas las cosas. Ese *pós* es el inteligir.

75. Según el planteamiento que propongo el bien trascendental es capaz de corresponder. Por tanto, está respaldado por el amor, y *querer-yo* señala la co-existencia con los otros seres personales.

Como el acto de ser del universo no es capaz de corresponder, quererlo significa esencializarlo.

de máxima amplitud, la elección voluntaria se queda corta[76]. ¿Para elegir un bien hay que despreciar otro, o anularlo? Siendo verdad que la intención voluntaria es intención de otro, aceptando incluso que los universales no la mueven y que sólo se puede querer la realidad, la ontología subyacente, que es aristotélica, no es muy apropiada para entender la noción de otro.

Se podría alegar que la cosa —*la res*— es un trascendental absoluto, mientras que el bien es un trascendental relativo, que según el orden de los trascendentales metafísicos es el tercero (el primero es el ser, el segundo la verdad y el tercero el bien). Pero eso no comporta que el bien sea singular. Si la intencionalidad voluntaria fuera particular, habría que admitir que ningún acto voluntario satura la potencia. Asimismo, ningún acto voluntario alcanzaría el bien trascendental. He aquí uno de los problemas planteados en el tratamiento clásico de la voluntad: ¿qué acto satura la voluntad? Parece claro que es el acto voluntario más allá del cual no cabe otro, es decir, el acto en el que la voluntad descansa. Se alega que sin acto terminal la voluntad sería un proceso al infinito. La frustración de la naturaleza es excluida por la filosofía clásica. No tiene sentido que el deseo natural esté determinado de antemano al fracaso (que sólo acontece *per accidens*). Ahora bien, si como propongo, la voluntad es la potencia pasiva pura y lo voluntario ha de ser constituido en orden a la correspondencia amorosa, la convicción clásica acerca de la indefectibilidad de la naturaleza no es aplicable a la voluntad[77].

2. *El rechazo de la intención de otro*

La dificultad más seria sobre la índole de la intencionalidad voluntaria, alegada en la época moderna, ha sido el rechazo del dominio de la alteridad sobre la tendencia. Nietzsche es uno de los que más han profundizado en el tema, al oponerse de modo frontal a que la voluntad sea respectiva al bien trascendental. Por eso, es conveniente exponer la interpretación de la voluntad que mantiene este autor.

76. Hace años se contaba en España que un joven se decidió a pilotar aviones. Su familia se alarmó y le envió un telegrama que decía: “o tu familia o la aviación”. El respondió: “elijo las dos”.

77. Es posible la falta de correspondencia. El bien no es evanescente o genérico, sino denso o condensado; pero tampoco es mostrenco. La riqueza de la bondad se designa mejor con la palabra *concreto* que con la palabra *particular*. Estas distinciones se avienen con el carácter personal del bien trascendental.

Nietzsche lleva a cabo una amplia maniobra para negar que la voluntad sea intención de otro. En gran parte, esto se debe a la reacción de Nietzsche frente a Hegel, porque la dialéctica admite 'lo otro' en tanto que la raíz de la negación es la alteridad. Por eso la dialéctica es tan problemática, ya que ha de admitir varios sentidos de la negación para imponer al final la síntesis, que es un momento netamente especulativo.

Nietzsche no soporta la dialéctica porque, en último término, no puede aceptar la negación, ya que comporta el sometimiento de la voluntad. Nietzsche no dice que la negación no sea humana, sino que es demasiado humana, y que por encima de ella hay que poner una voluntad más poderosa. Si se fortalece la voluntad, hasta el punto de entenderla como voluntad para el poder, es posible matar la venganza, pues la venganza, si la hay, proviene de la alteridad. Para Hegel la negación es la ira de Dios.

El superhombre es el que no acepta que la voluntad sea impotente frente a la venganza. En el fondo es el *amor fati*, ya presente en el estoicismo: se trata de liberar a la voluntad de todo temor. La voluntad de poder ha de renunciar a la esperanza, porque ésta admite el otro, que es la sede de la venganza: a lo sumo se espera que el otro no se vengue. El débil es un hipócrita: quiere evitar la venganza aplacando al otro. Por subordinarse, el débil es resentido. Esta observación aparece dentro de un análisis de la interpretación de la vida como voluntad de poder. La subordinación del débil se reduce a hacer de la necesidad virtud. El amor, la tendencia al bien es una farsa. Por tanto, lo que se ha de dominar no es la superioridad del otro, sino el miedo. Por eso, la voluntad para el poder declara que "Dios ha muerto".

"Voluntad para el poder" significa, en resumidas cuentas, que el fin de la voluntad es lúdico. No se trata de la tendencia dirigida a otro, sino del juego que hace y deshace, la metafísica del artista, que va más allá del bien y del mal. La moral burguesa elimina el juego: en ella todo es cálculo. ¿Con qué se adecua la voluntad para el poder? ¿Con qué está de acuerdo eso que Nietzsche llama superhombre? Está de acuerdo con el yo, en tanto que el yo se acepta según la voluntad para el poder. El yo se subordina a la voluntad de poder porque ésta es anterior al yo[78]. Que la voluntad esté de acuerdo con el yo, quiere decir que el yo se puede querer a sí mismo en la voluntad. Como el yo vive al quererse, la voluntad de poder es lo adecuado con él.

78. La voluntad para el poder es una interpretación de la vida, y es claro que hay fases de la vida previas al yo; por ejemplo la vida de un vegetal o de un pez. De donde se sigue que el yo lúdico es una fase de la voluntad.

¿Qué significa esa adecuación? Que el yo se reconoce en el querer y nada más. Así pues, el acuerdo implica la subordinación más completa que se puede pensar. El yo sin la voluntad para el poder es imposible, pero no al revés. No se trata de la subordinación de la tendencia al fin, sino de la subordinación del yo mismo que está contenido en la voluntad. Si el yo se adecua sólo con la voluntad, la alteridad se elimina. Nietzsche dice, por ejemplo, que al despreciar, el yo se quiere en los mismos términos: como despreciador. Cuando Nietzsche busca la correspondencia de la voluntad para el poder con el yo, no entiende el yo como constituyente de la voluntad, sino por el contrario como constituido por ella. 'Yo desprecio' significa que me acepto como el que desprecia. El acto se refiere al yo en tanto que el yo se define como puesto por el acto: si no consiento en ser yo en términos de voluntad, no soy de ninguna manera. Aceptarme en esos términos es justamente mi autodeterminación, porque la voluntad exige al yo que se reconozca en sus propios términos. La voluntad para el poder agota al yo[79].

¿Qué tipo de yo soy? El que encuentra su propia identidad en la voluntad y tiene que aceptarse a sí mismo: es el curioso truismo de una tabla de salvación impersonal. Tampoco el superhombre escapa de la voluntad para el poder, sino que ha de entenderse como proyecto de la voluntad que anuda con el pasado según su estar exenta de rendir cuentas. Para Nietzsche, la inocencia es la responsabilidad infantil, la eterna inmadurez más allá del bien y del mal. En ningún momento hay un yo dominante, porque sin ser asumido por la voluntad, el yo no es —no al revés—.

¿Cómo interpreta Nietzsche el tiempo? El tiempo aparece como una eternidad hacia el pasado y hacia el futuro desde el pórtico que es el instante. Cualquier instante separa dos eternidades. Si la intencionalidad de la voluntad fuera intencionalidad de otro, se miraría hacia el futuro. Pero hablar de dos eternidades es demasiado. En realidad son la misma porque el tiempo es circular. Lo que va a venir es lo que ha sido; el futuro es el pasado. Lo que el yo va a ser, ya ha sido. El eterno retorno de lo mismo descarga de la necesidad de admitir la alteridad: siempre vuelve lo mismo; yo *puedo* ser lo que ha sido. Para Nietzsche, el ser es el tiempo, el eterno retorno de lo mismo[80].

79. Se comprueba ahí el *amor fati*.

80. Por tanto, la voluntad es un caleidoscopio, un repertorio finito de formas, reanudado por el eterno retorno de lo mismo. Apolo se extinguiría sin Dionisos. Sin embargo, un pasaje de *Así habló Zaratrusta* insinúa un Apolo supraformal, separado de Dionisos y profundo: el cielo sin estrellas y sin nubes.

Si no fuera así, el pasado no volvería a ser nunca, y el futuro se aniquilaría en el instante; cada presente anularía una eternidad. Pero el ser es tiempo y el tiempo es el eterno retorno. El futuro impregna el presente de pasado, y el pasado es futuro para el presente. El instante no es el desfile lineal de momentos, sino el advenir un futuro que es pasado.

La objeción que se puede oponer a Nietzsche es ésta: ¿por qué no se inmoviliza el tiempo? ¿Por qué no todo es eternidad estante? Sin embargo, para Nietzsche la eternidad es imposible sin el tiempo. Esto tiene que sostenerse si el yo es determinado por la voluntad. Si algo todavía no es, carezco de ello, soy un ser indigente, y precipita lo otro. Pero si eso que todavía no es, ya ha sido, el asidero del yo es la voluntad para el poder. El eterno retorno me dota de la ilusión de identificarme con lo que va a venir y me libra de la tristeza de la pérdida irreparable del pasado. Es la misma obsesión: la supresión de toda sorpresa, o de tener que cargar con alguna responsabilidad.

Lo acepto todo porque siempre la voluntad para el poder me determina, de modo que lo otro no me afecta. Dice Nietzsche que éste es el pensamiento más profundo y, a la vez, el más terrible, porque elimina todas las ilusiones. Dios ha muerto; estoy a la intemperie, y el eterno retorno es mi propia guarida. Si muero, no me pasa nada: de que vuelva a ser se encarga el eterno retorno. Sin embargo, esto es la nada para siempre: la nada de otro. No hay nada que esperar, pues sólo hay que esperar volver a ser. De esta manera precipita la desesperación[81].

En su libro sobre Nietzsche, Heidegger dice “lo que se abre en la voluntad, que es el querer, es aquello que conviene al que quiere”. El querer es apertura a sí mismo, por cuanto que aquello que se quiere viene de la voluntad para el poder. Por eso puede decirse que la voluntad se resuelve en el eterno retorno, de acuerdo con la exégesis que antes se propuso. No hay dos infinitos, sino que al considerarlos como el mismo se rescata la finitud.

La capacidad de producir formas es lo propio de la voluntad para el poder. De esta manera, el yo se quiere de cualquier forma —incluso como pez—; notable metamorfosis. Aunque el planteamiento no sea dialéctico,

81. También en este asunto, Nietzsche se distancia de Hegel. Admitido que la cuestión del otro se resuelve en la síntesis suprema, que es la identidad del amor elevado a concepto (*Begriff*), la esperanza no es necesaria. Al final de su vida, las dudas sobre la aptitud de su tiempo para la culminación del espíritu, reponen en Hegel la esperanza con cierto aire de aburrimiento, como acertadamente captó Kierkegaard. En Nietzsche no hay esperanza al suprimir la posibilidad de la síntesis por eliminación de lo otro.

Con la noción de *querer-querer-más* procuro describir el amor de esperanza.

la afinidad con el *pancosmismo* de Hegel es clara. Con otras palabras, la voluntad es lo adecuado para el yo, puesto que con la voluntad de poder se abre el querer que hace al que quiere, que quiere según el querer y es multiformal en tanto que es volente.

Ser en el sentido más genuino, desde Parménides, es estar en presencia: el fundamento de lo fundado está fundando en presente. Lo que está fundando en presente en Nietzsche es la voluntad para el poder, puesto que yo soy como volente. El querer es lo que me hace ser en presencia. Por eso, Heidegger dice que Nietzsche es un metafísico, más aún, el último metafísico. Lo que hace Nietzsche, a pesar de su crítica a Platón, es expresar la posibilidad de entender el ser de la presencia como su reposición circular.

3. *La sindéresis y los actos que miran el bien trascendental*

La voluntad no se debe confundir con la persona. La persona es el coacto de ser, y la voluntad una potencia esencial del alma. Tampoco se deben confundir libertad y voluntad, porque la libertad sólo llega a la voluntad a través de los hábitos. La libertad nativa llega a la *voluntas ut natura* a través de la sindéresis, y la libertad de elección a la *voluntas ut ratio* por la prudencia que es la primera virtud adquirida.

La equiparación primaria de voluntad y libertad es propia de Kant. Ahora bien, si la voluntad es potencia pasiva pura, no se puede decir que se mueva por sí misma o espontáneamente. Se mueve libremente *en virtud* de los hábitos, que por eso se llaman virtudes; pero esto no es todo, porque los hábitos adquiridos son precedidos por actos, y la voluntad, por ser potencia pasiva pura, es incapaz de un primer acto, el cual, por tanto, ha de ser libremente constituido. Por eso, el simple querer es un acto de la *voluntas ut natura* antes de la conexión con la razón práctica y de la adquisición de virtudes. El simple querer es el acuerdo de la voluntad consigo, y es constituido por la sindéresis.

Para Tomás de Aquino la sindéresis formula el primer principio práctico. Según mi propuesta, la sindéresis es, asimismo, la luz iluminante de la verdad de la voluntad. Cabe decir que la voluntad *verdadea*, o bien, que la iluminación de su verdad es su constitución en acto. Con otras palabras, en la voluntad la verdad no es un trascendental relativo porque, sin constituirse según la iluminación de su verdad, el acto voluntario no es relativo

al bien[82]. Y como la sindéresis es un hábito innato, es previa a la razón práctica, cuya verdad reside en su corrección. Conviene resaltar la coherencia de la voluntad con la razón práctica, porque las incoherencias son posibles y muy abundantes, pero no son primarias sino ulteriores. La voluntad puede volverse contra la razón práctica, pero eso es vicioso y afecta a la constitución de los actos voluntarios propios de esa fase de la voluntad. Ello no obsta a la constitución del primer acto, según el cual, la voluntad es iluminada como *simplex velle*. Para ilustrar mi acuerdo con la tradición, digo que la sindéresis impera la voluntad: «quiere, obra el bien».

A veces se dice que la sindéresis dirige a la voluntad el imperativo: «haz el bien y evita el mal». Estimo que no es exactamente así, sino que *querer-yo*, por lo pronto, anima a la voluntad a querer. La verdad se establece en la voluntad en orden al bien, con el que ella se corresponde como relación trascendental. Evitar el mal es una connotación lateral: «más allá del bien y del mal» significa más allá de la disyuntiva bien y mal. Nietzsche piensa que esa disyuntiva es la tragedia propia de la moral y, por eso, la rechaza. Nietzsche es inmoralista en el sentido de no admitir esa dicotomía, pero como filósofo del valor, la sustituye con su hermeneútica crítica. Para él, «más allá del bien y del mal» quiere decir no ocuparse de la verdad, sino sólo de lo valioso.

Sin embargo, las oscilaciones de la voluntad no tienen lugar en su primaria iluminación por la sindéresis. La verdad constitutiva del *simplex velle* es el libre despertar al querer. La voluntad no puede oponerse a ese despertar porque es su propia verdad. Por tanto, que la voluntad actúe desde el punto de vista de la intención de otro equivale al acuerdo consigo. Dicho acuerdo es iluminado por la sindéresis constituyéndolo como simple querer. Así pues, la sindéresis anima a la voluntad de acuerdo con su verdad. No se trata siquiera de un deber moral impuesto, sino del principio mismo de la moralidad: «quiere, haz el bien, porque querer es tu verdad».

En la revelación bíblica, la ciencia del bien y del mal no es propia del hombre; por eso Dios se la prohibió. Aunque el hombre esté herido por el pecado original y padezca el *fomes peccati*, no se trata de una corrupción completa. Por eso, por más que la voluntad pueda apartarse del bien, inicialmente la sindéresis ilumina la verdad de la voluntad: relación trascendental con el bien, y en modo alguno una relación trascendental con el

82. De acuerdo con el orden de los trascendentales, sostengo que para lo voluntario la verdad es constitutiva, es decir, que sin verdad no cabe referencia al bien. En cambio, *ver-yo* no constituye la verdad de las iluminaciones inferiores a las que emigra su valor metódico. Suscitar se distingue de constituir, el cual no puede emigrar a la inferior sin desdoro para él.

mal. El mal es sufrimiento, es decir, el sin sentido[83]. Por tanto, como digo, la iluminación de la verdad en el primer acto voluntario es tan intrínseca que equivale a su constitución. La inclinación al mal es concomitante con la voluntad *in stato isto*. Dicha concomitancia no es positiva, y como es sobrevenida, puede entenderse como omisión apartada del constituir. La pura potencia pasiva, cuyo primer acto es el *velle*, es la relación trascendental con el bien; la inclinación al mal no lo es, y tampoco es constituida en verdad.

Esta tesis es optimista, pero se trata de un optimismo justificado. Las quiebras morales de la vida humana no impiden la primordial constitución de lo voluntario. La inclinación a equivocarse, a ir por mal camino, a considerar como fin último un bien medial, tiene que ver con la razón práctica. No es acertado sostener que la voluntad esté primordialmente corrompida. Por lo demás, la exposición que se ha llevado a cabo no es propiamente una prosopopeya. No hay diálogo entre la voluntad y la sindéresis. Los diálogos son interpersonales. Aquí se dice que la voluntad no se mueve espontáneamente, sino que ejerce sus actos en tanto que la sindéresis los constituye. En ello reside su verdad, es decir, la iluminación del acuerdo de la voluntad consigo.

El simple querer no apunta a ningún bien determinado porque cualquier bien es digno de ser querido, y ello se corresponde con la verdad de la voluntad, cuya iluminación equivale a la constitución de los actos voluntarios.

Vale la pena insistir en que la potencia pasiva pura está de acuerdo consigo en acto simplemente queriendo, puesto que es la relación trascendental con el bien. Sería absurdo que la voluntad no quisiera, por ejemplo, al elegir o al ejercer otros actos suyos. Por eso se habla de *querer-yo*. Sin duda, el simple *querer-yo* es seguido, completado, con otros actos. El primer miembro de la sindéresis —*querer-yo*— se ha de entender en el sentido descrito: queriendo, la voluntad está de acuerdo consigo. Dicho de otra manera: si quitáramos el querer, el bien sería imposible y la verdad desaparecería de la voluntad. El bien justifica quererlo, cualquiera que sea, y exige un acto voluntario. Para elegir un bien se requiere querer elegir (mejor: *querer-yo* elegir). Para disfrutar el bien también hace falta querer. Querer es un irreductible, aunque en el hombre pertenece a su esencia y no al acto de ser personal. Asimismo, el querer es incrementable, pues el

83. Un estudio del sufrimiento puede verse en mi libro *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 2ª 1999, 207-264. El pecado es cometido, pero no constituido en verdad: no 'verdadea'.

acuerdo de la voluntad consigo es curvo (querer-querer, significa, *querer-querer-más*). Lo que comporta el aumento de la intención de otro[84].

La voluntad se destruiría, si se negase a querer. Pero su primer acto no puede ir contra ella. Con todo, es posible la exclusión del querer-más en virtud de la concomitante inclinación al mal; así acontece lo que llamaré *obstinación*. La constitución de los actos voluntarios es afectada por la obstinación al impedir el querer-más. Por tanto, la inclinación al mal se entiende como una paralización de lo voluntario. La obstinación no es constituida por la sindéresis, no verdadea. Por eso, evitar el mal no forma parte del verdadear constitutivo del primer acto de la voluntad; más bien, el acto voluntario afectado en su constitución es posterior. El ser afectada la constitución de un acto equivale a una inversión: la obstinación pretende que el yo sea constituido por el acto paralizado. En esta inversión la intención de otro se desvanece, como ocurre en el planteamiento nietzscheano.

Un hombre que no quiere, que no llega nunca a querer, es un ser inmóvil e indiferente. Aunque entendiera muchas cosas, ignoraría la verdad de su voluntad. El querer es imprescindible. Insisto: la tesis es optimista, pero una antropología pesimista no está justificada[85]. El hombre tiene muchas quiebras, pero no primordiales. A la voluntad le corresponde como despertar en acto el *simplex velle*, y no en virtud de la razón práctica, ni de las virtudes adquiridas, sino de la sindéresis. Querer es un deber no impuesto ni autónomo; no es un imperativo espontáneo, sino un acuerdo esencial. La sindéresis constituye la verdad de la voluntad[86].

4. *Los actos voluntarios relativos al fin*

Según los tomistas, los actos voluntarios que tienen que ver con el fin son tres: el simple querer, la intención y la fruición. Los tres se refieren al bien último, pero no de la misma manera. La fruición se refiere al bien último en tanto que está presente y se goza en él; correlativamente la tenden-

84. Los actos voluntarios se describen como modalidades dispositivas de la esencia humana. Se distingue así el disponer de lo disponible, y se rechaza entender el disponer como un capricho. La inclinación al mal conculca esta distinción.

85. Desde luego, si Cristo no hubiera resucitado, el optimismo en antropología sería insostenible.

86. No cabe un conocimiento abstracto de la voluntad, porque la voluntad no es iluminable como lo físico. Cada quién conoce según un hábito innato —no de modo objetivo— que su esencia engloba la potencia voluntaria.

cia voluntaria descansa en la fruición. La intención se refiere al bien último en tanto que ausente, es decir, es el acto que pone los medios en relación con el fin y enfoca el bien último como todavía no alcanzado. El simple querer es aquel acto de la voluntad que no considera al bien último como ausente ni como presente. Este intento clasificatorio trata de precisar el simple querer comparándolo con otros actos que tienen que ver con el bien último. Asimismo, existen actos de la voluntad que sólo versan sobre medios.

Según mi propuesta, el acto que alude al fin sin referirse a él como ausente o presente es el *verdadear* de la voluntad: la iluminación de la relación trascendental, la cual se constituye como acto sin tener en cuenta la ausencia o la presencia del bien. El inicio de la actividad voluntaria es éste. La comparación con otros actos contribuye a aclararlo. Los otros actos se constituyen como *querer-más*. La intensificación del querer es también la razón de ser de los actos voluntarios que versan sobre medios.

Conviene indicar enseguida que, expresado como «haz el bien», con el primer acto voluntario se introduce la noción de bien operado, es decir, de bien moral en sentido estricto. El bien operado es intensificable y, por tanto, sobre él vigila —*synterei*— el primer acto voluntario. El bien moral se extiende a las virtudes. Formularé ahora las siguientes tesis:

Primera. El bien operado y el bien trascendental no son el mismo, aunque, por ser incrementable el bien operado, no son independientes uno del otro.

Segunda. La distinción entre ambos sentidos del bien obedece a la distinción de la metafísica y la antropología. El bien trascendental es el sentido metafísico del bien. El bien moral no es un trascendental metafísico, sino su respaldo humano[87].

Tercera. Aunque la distinción aludida en la primera tesis es conocida por la filosofía tradicional, no vertebra su estudio de lo voluntario. Por eso sostiene que el acto culminar de la voluntad es la fruición del bien —metafísico—. Queda pendiente la cuestión de si la fruición —el más intenso bien operado—, es un acto necesario o tiene que ser destruida si la correspondencia falla. La subordinación de la moral a la satisfacción del deseo de felicidad impide plantear la cuestión.

Cuarta. El acto de ser personal es superior al acto de ser de que se ocupa la metafísica. Paralelamente, en última instancia, el amor, el bien moral es el respaldo del bien trascendental. Dios es bueno *simpliciter* por-

87. El dar y el aceptar se convierten con el acto de ser personal humano. Pero la persona humana no es capaz de ‘personalizar’ el amor, el cual es constituido en su esencia como *querer-yo*.

que el amar, el aceptar y el amor son eminentemente reales en Él. Sostengo que para poner la voluntad en Dios conviene tener en cuenta la estructura donal. Aquí debemos continuar la exposición de la voluntad humana, sin perder de vista las cuatro tesis sentadas.

Antes de la *voluntas ut ratio*, la sindéresis constituye un acto que no tematiza el bien ni como ausente ni como presente. Estimo que la clasificación aludida es atendible. Pero conviene añadir que el simple querer es la declaración de la índole de la voluntad. Y así, aunque la voluntad sea una potencia pasiva pura, se puede decir que está de acuerdo consigo en tanto que su verdad es iluminada. La doctrina de Tomás de Aquino es acertada, pero conviene acentuar más la intervención de la sindéresis.

5. *La libertad de la voluntad y la fruición*

Según la filosofía clásica, el acto terminal en el que la voluntad descansa, es la fruición. Esta tesis presupone la presencia del bien metafísico, la cual requiere su conocimiento —*nihil volitum quin praecognitum*—. Si la razón se queda corta en la captación de bienes, la equivocación es posible: la voluntad sería inducida a descansar en un fin que no es el último. No está garantizado que la voluntad acierte en la fruición porque dicho acierto no se debe a ella, sino que se atribuye a la razón; pero el conocimiento completo del bien no corre a cargo de la razón. Además no se aduce ningún criterio discriminatorio propio de la voluntad y ejercido por ella. Por tanto, la sentencia según la cual la naturaleza no se frustra, encuentra una excepción en la voluntad. Es insuficiente interpretar la voluntad como accidente de una sustancia, que es lo que acontece cuando se entiende la antropología como filosofía segunda.

La voluntad no puede aspirar al bien trascendental si ella y la inteligencia son accidentes de una sustancia[88]. Como accidente, ningún acto voluntario llegaría al sumo bien. Tampoco la razón conoce el bien de manera que el acto fruitivo sea posible. Aunque se describe la fruición como descanso de la voluntad, enseguida se añade que ese acto puede ser equivocado —por ejemplo, si se pone la fruición en comer un plato de lentejas—. Pero es claro que la fruición equivocada, aunque permite un esbozo del bien sumo, no basta para describir el acto correspondiente al que habría que declarar imposible. ¿Qué acto es ése? ¿Podemos describirlo de algún

88. La limitación del planteamiento tradicional reside en ello.

modo, si no tenemos experiencia de él? Tomás de Aquino apostilla que en este mundo no es posible la felicidad completa.

La voluntad intenta la felicidad. Seguramente se puede demostrar que solamente el bien trascendental colma el deseo humano. Aunque este planteamiento sea acertado, no es experiencial[89]. No es posible indicar deícticamente el acto en el que la voluntad descansa legítimamente; en cualquier caso, hemos de decir que ese acto no lo ejercemos en este mundo. El estudio de la voluntad y sus actos queda sujeto a la oscuridad, al prescindir de su dependencia de la persona.

Insisto. Hay que sostener que la noción de pura potencia pasiva comporta alteridad. La relación trascendental apunta al bien como simplemente otro; en esto se distinguen los actos de la voluntad de las operaciones cognoscitivas. Por eso se suele decir que el deseo natural de ver a Dios no es una prueba de su existencia. La razón es sencillamente que se ignora cuál es el acto más altamente alterativo, pues la fruición parece que puede no serlo[90]. La única manera de mostrar el acto fruitivo sería constituirlo; pero eso no sería una demostración, sino estar gozando del sumo bien[91].

La intención y la fruición no pueden darse juntas; pero la caridad tiene que ver con la esperanza. El amor del hombre es un amor de esperanza: mira a la correspondencia, es decir, a una aceptación más donal que el amor humano. El amor puro de Fénelon, al igual que el imperativo categórico kantiano, no son posibles porque el amor no se consuma en sí mismo. Según un soneto famoso: “no me mueve mi Dios para quererte el cielo que me tienes prometido”; estos dos versos parecen no tener en cuenta la esperanza de *querer-querer-más*. El soneto concluye: “aunque no hubiese cielo yo te amara, y aunque no hubiese infierno te temiera”. Según esto, sin cielo el amor de ahora sería bastante. En todo caso, no se dice donde se amará perfectamente a Dios.

Así pues, la cuestión del último acto de la voluntad queda abierta. Lo indicado acerca de la intención de otro basta para sostener que la versión clásica de la fruición es incompleta. Si la voluntad depende de la persona, sus actos no pueden ser accidentes. Aunque la fruición del bien no es incompatible con dicha dependencia, no la agota, puesto que el bien es un trascendental metafísico menos radical que la estructura donal. Paralela-

89. Sí cabe experimentar el *querer-querer-más*.

90. La distinción entre intención y fruición parece excluir de esta última la intención de otro: el bien sería otro para la intención pero no para la posesión fruitiva. Por otra parte, la distinción entre intención y fruición no es absoluta.

91. Habría de demostrarse que el sumo bien es Dios; sin embargo, esa demostración no compete a la razón práctica.

mente, el amor es libre. La libertad no se recluye en la elección. Como sostiene la interpretación tradicional de lo voluntario.

Uno de los puntos álgidos de la ontología clásica es la relación entre la naturaleza y la libertad. Incluso admitiendo la síntesis entre ambas en el hombre, ¿cómo es esa síntesis? ¿Cómo se unen, si la naturaleza es completamente ajena a la libertad? El respecto trascendental al bien no basta para entender la libertad de lo voluntario; es menester investigar su depender de la persona, pues sin ella el estudio de la voluntad se oscurece y la libertad se limita demasiado.

Tomás de Aquino ordena los actos voluntarios según dos secuencias. Los relativos al bien son el *velle*, el *intendere* y el *frui*; los respectivos a los medios son el *consensus*, la *electio* y el *usus*; la libertad tiene que ver con estos últimos, sobre todo con la elección. Con todo, cabría pensar que el *intendere* es el primero, es decir, el inicio de la *voluntas ut ratio*, por cuanto que si la inteligencia le presenta un bien, la voluntad se lanza hacia él, pero en este caso, es decir, si el dispararse de la voluntad depende del primer bien que le presenta la inteligencia, la libertad es imposible y la voluntad muy contingente, pues en algunos casos el primer bien será uno y en otros será otro distinto, según las circunstancias. De ser así, la elección es imposible[92]. Por tanto, la tesis de que la libertad toma contacto con la voluntad a través de las virtudes se debe mantener. Y como las virtudes pueden ser disposiciones débilmente adquiridas, la elección puede ser más o menos trivial. En definitiva, todos los actos de la *voluntas ut ratio* exigen hábitos. Por lo demás, debe aceptarse que la *voluntas ut ratio* no es la primera fase de lo voluntario.

El planteamiento tradicional aporta elementos muy valiosos, por más que no llegue a disipar la oscuridad del tema. Ningún acto de la voluntad puede ser libre si se admite que la presentación de un bien la determina a lanzarse por él. La *voluntas ut ratio* se ha de considerar como un desarrollo; para estudiar ese desarrollo hay que añadir otra dimensión: la *voluntas ut habitus*.

Conviene partir del planteamiento tradicional para completarlo; no es preciso aceptar el moderno, según el cual la voluntad es espontánea. Que el planteamiento tradicional sea insuficiente no quiere decir que no sea certero, sino que deja cuestiones sin resolver. La primera es la constitución del primer acto de la voluntad.

¿La voluntad puede referirse a una realidad no particular? Téngase en cuenta que en el planteamiento clásico el ser tiene razón de otro por con-

92. La índole mecanicista de este planteamiento es obvia.

versión con el bien[93]. La intención voluntaria, por residir en el acto y no en el objeto, se dirige directamente al bien, que es otro como distinto del acto[94]. En tanto que constituido, el acto voluntario es concreto. Pero concreto y particular no se confunden, por más que se distingan de lo abstracto.

Tomás de Aquino sostiene que no se puede querer a Dios, o se le quiere mal, si no es como bien común. De acuerdo con esto, al hablar del pecado del ángel, dice que no consiste en una pretendida identificación ontológica con Dios (el ángel es suficientemente listo para darse cuenta de que él no es Dios), sino en querer a Dios para él sólo, es decir, en oponerse a que el bien supremo sea para el hombre.

Otro acto voluntario, el *uso*, comporta la construcción de medios; con ese acto se intenta un medio concreto. Pero, a su vez, los medios están en relación unos con otros, porque un medio único no tiene sentido. Los medios forman un plexo; por así decir, hay que quererlos a todos. La intención de otro no implica particularidad en lo que respecta al bien ni en lo que respecta a la persona, porque la persona no es particular sino trascendental[95]. Asimismo, la consideración de la voluntad al margen de la persona es insuficiente.

Conviene añadir que conocer, y no sólo lo conocido, tiene razón de bien: no solamente conocemos bienes, sino que conocer es bueno para la inteligencia. Pero lo conocido es universal y el acto de conocer no es particular. Por consiguiente, la voluntad sería restrictiva respecto de la inteligencia si versara sobre lo particular: habría aspectos de la inteligencia que no serían bienes para la voluntad. Pero entonces la voluntad tampoco sería una relación trascendental con el bien.

E. La relación medios-fin: la *intentio*

1. *La importancia de los medios*

Ahora se ha de estudiar más detenidamente la distinción entre fines y medios. Esta distinción, dicen los filósofos clásicos, también la viven los

93. O con el *aliquid*. Sin embargo, según propongo, *aliquid* no es trascendental ni tampoco singular.

94. El acto voluntario es constituido por la sindéresis. El hábito de los primeros principios advierte actos de ser, pero no los constituye.

95. Confundir persona e individuo es una fuente de errores.

animales que ejercen acciones que no están finalizadas en sí mismas, sino que sirven para conseguir un resultado. Por ejemplo, cuando una cabalgadura va por un estrecho camino de los Andes, el cóndor aletea intentando asustarla para que caiga al barranco. Es claro que aquí hay una relación medio-fin: se asusta al caballo para que caiga y muera; el cóndor es necrófago. Sin embargo, como dice Tomás de Aquino, esa relación medio-fin la vive el animal sin formalizarla; es decir, sin conocerla.

En el hombre esta distinción es importante y muy neta: los fines del animal son pequeños comparados con el fin de la voluntad. Por otra parte, suele decirse que el animal está finalizado por su especie. Naturalmente uno de los fines del hombre es su especie; en concreto, de su función generativa que en él está espiritualizada e incluye la educación de los hijos y el amor entre los esposos. Con todo, el hombre no está finalizado por su especie porque su ser es personal. Por eso, la voluntad es el respecto trascendental al bien sin restricciones, y los bienes limitados son medios.

Desde luego, los medios son importantes. En primer lugar, porque sin los medios no se llega al fin. En segundo lugar, porque si los medios no son bienes, no pueden ser queridos por actos voluntarios. Estos actos, según Tomás de Aquino, son el consenso, la elección y el uso. Los medios son bienes en sí mismos y por el respecto que guardan al fin. Ese respecto al fin ha de ser conocido por la razón práctica para no interrumpir el querer-más. A la vez, por ser los medios intrínsecamente buenos, como suele decirse, el fin no los justifica.

La tesis contraria —el fin justifica los medios— es pesimista, pues destruye la rectitud de la razón práctica. Con todo, entre los medios y el fin no hay una relación trascendental. Es propio del medio conducir al fin, pero el medio es un bien en sí. No tenerlo en cuenta da lugar a actitudes fanáticas. Sostener que lo único que interesa de los medios es que conducen al fin es una actitud ciega. Lo malo es pararse en los medios o detener perezosamente en su escala, de acuerdo con la cual unos pueden ser finalizados por otros. La cadena medio-fin es muy larga, por lo que existen fines intermedios. Por ejemplo, el fin final de la enseñanza no es que el profesor hable ni que los alumnos le escuchen, sino que entiendan. Pero, a su vez, la comprensión del alumno no es el fin último en absoluto, puesto que luego la desplegará en el ejercicio de su vida profesional, etc. Es preciso respetar la distinción entre los bienes mediales y el bien final.

Conviene tener en cuenta esta distinción y no forzarla. No interesa sólo el fin último, sino también los medios. Respetar los medios equivale a darles lo que es suyo; despreciar los medios sería descuidarlos, no hacer nada a derechas. Querer los medios es necesario para evitar chapuzas. Las

chapuzas no sirven para el fin. Los medios sólo conducen al fin si se respeta su carácter de bien.

La virtud es próxima al fin, pero no se puede tomar como fin último; por ser el crecimiento de la potencia que aumenta su capacidad de fin, detenerse en la virtud es el error estoico. La virtud es un medio más importante que otros; sin ella, se actúa defectuosamente; se atropellan los medios e incluso se atenta contra las personas humanas. Kant decía: obra de tal manera que consideres a las personas como fines y no sólo como medios[96]. Tratar a un ser humano sólo como medio es estrictamente inmoral y un craso error práctico. Sin duda, los hombres prestan servicios que son medios, pero ellos no lo son.

En rigor, la persona es más que un fin. Si detrás del bien no existe la persona, no se puede hablar de bien trascendental. Con otras palabras, la persona es el respaldo del bien. Juan Pablo II lo expresa así: el hombre es la única criatura que Dios ha querido por sí misma (es capaz de corresponderle constituyendo el bien moral).

El *uso*, como lo llama Tomás de Aquino, es la acción práctica. Hemos procurado resolver las dificultades presentes en la idea de que la voluntad someta a la inteligencia a un dominio despótico. Se nota fácilmente que la acción humana es imposible sin el conocimiento y sin el complemento del sistema nervioso.

Si la acción es el último acto respectivo a los medios, ha de conectar con la intención, es decir, con la relación entre medio y fin, que el hombre entiende y el animal no; los primeros bienes que capta la razón práctica son plurales y están dirigidos a la satisfacción de necesidades humanas. Aristóteles dice que los hombres se reúnen ante todo para poder subsistir. Como el hombre es un animal social, satisfacer necesidades es un medio seguido por un fin más alto, que es la adquisición de virtudes. Los medios se acumulan y mejoran en la historia. Sin embargo, la actual hipertrofia de los medios puede llevar a la voluntad a detenerse en ellos, es decir, a debilitar el acto voluntario llamado *intentio*.

2. *La pluralidad de los medios*

Hablar de medio en singular no es correcto. El hombre cuenta con muchos medios y eso comporta que la elección es anterior a la acción.

96. Es ésta la formulación más acertada del imperativo categórico.

Asimismo, es menester elegir muchas veces y de manera coordinada: las distintas elecciones no están aisladas unas de otras. En definitiva, hay que establecer una precedencia en las elecciones. A medida que se van acumulando medios aumenta su pluralidad. Pero no se trata de una mera multitud, porque para utilizar un medio es preciso emplearlos entre sí, conectándolos no sólo en orden al fin, sino entre ellos.

Los medios mantienen un doble respecto: uno en el orden mismo de los medios, que cabe llamar horizontal o conexión medio-medio, y otro con el fin, que se podría llamar vertical. Este último respecto abre paso a la *intentio*, pero sin prescindir del horizontal. En la acción práctica se advierte que un medio siempre se refiere a otro. Los medios son útiles en orden a algún fin (si no, se anula su razón de medio). Pero un medio sólo cumple su razón de medio en relación con otro. Un útil aislado no sirve para nada. Glosando la noción griega de *krémata*, Heidegger ha formulado una ontología del útil: ¿cuál es el ser del útil? Podría parecer que un instrumento es una cosa, pero un útil no es una cosa, sino que su ser reside en su respecto a otros.

El uso del medio tiene que ver con la *intentio*, pero sin respecto a otros medios no hay *uso*. El martillo se entiende como tal en la comprensión de su *uso*: comprensión y *uso* son inseparables. El martillo *es* martillo al martillear. Los medios se incluyen en la acción y forman un plexo de interacciones. Producir medios es, asimismo, usar medios: para producir ciertos medios hay que emplear muchos otros: materias primas y productos semifacturados. Y eso es saber hacer. Un automóvil consta de varios miles de piezas, que son medios cuya coordinación es el automóvil. Pero, a su vez, el automóvil no puede funcionar sin carreteras. Hay que organizar el tráfico, que es otra conexión de medios. El mundo suscitado por el hombre es el ámbito en el que él actúa estableciendo relaciones entre medios. Una ciudad es un sistema de conexiones mediales[97].

Heidegger pregunta: ¿tiene sentido el martillo sin el clavo? El martillo se entiende cuando se martillea —verdadea en la acción—, pero martillear recae sobre el clavo, y los clavos se clavan para establecer una conexión entre piezas: construir una mesa, por ejemplo. Pero, a su vez, la mesa remite a otros medios, como es el libro que se coloca sobre ella, o los papeles para escribir, etc.; los medios constituyen un plexo hasta tal punto que no existen al margen de su carácter relacional. La *intentio* no se afronta con corrección si no se considera el juego de los medios en la vida humana.

97. La acción humana produce un mundo en cierto modo distinto del medio ambiente. Por eso la evolución que conduce al cuerpo humano no obedece a la adaptación al medio.

3. *La organización de los medios en orden al fin*

Tomás de Aquino habla de los medios como partes. El medio total es justamente todos los medios, lo que no significa un amontonamiento, sino una organización. Sin la organización horizontal de los medios, se estropea la relación de los medios con el fin superior. Aislar los medios es una equivocación; por eso, es mejor un mercado amplio que un mercado pequeño. Se explican muchas cosas desde la consideración de lo medial en cuanto empezamos a estudiar el acto siguiente al *uso* que es la *intentio*.

Siempre hay intención: no se actúa sin motivos. De manera que, insisto, la *intentio* tiene un doble sentido: por una parte, es una referencia de los medios entre sí y, por otra, una referencia al fin. Repito que, si no se tiene en cuenta la referencia de los medios entre sí, su referencia al fin no se establece correctamente. Aunque a veces esto se olvida, la *intentio* es globalizante; por eso se ha de añadir enseguida al *uso*. La relación entre medios y fines es la de partes y todo. El fin intentado ordena el plexo de los medios, y lo amplia[98].

Hoy se echa en falta esta ordenación. Se habla mucho de las complejidades que aparecen en la sociedad y en el ámbito de la empresa[99]. Según Habermas, vivimos en un mundo de complejidad inabarcable y, por tanto, ingobernable. Cuando se trata de medios, gobernar es ordenar. Hay dos ordenaciones: la interconexiva, que requiere la interdisciplinariedad de las ciencias, y la ordenación superior, a la que debe atender la moral. Con frecuencia, los ingenieros no saben que construyen un plexo medial[100].

No es posible referir los medios al fin si no se organizan, pues un medio no se entiende sino en relación con los otros. Una ciudad es un ejemplo de coordinación muy complicado[101]. La ciudad es una alta forma de habitación humana, un plexo que consta de muchos medios. Por eso, su organización es un tema de razón práctica de sumo interés. Una ciudad caótica no podría tener como fin propio la virtud. El fin de la *polis* consis-

98. Tal ampliación es inherente a la *intentio*.

99. Como he indicado, la complejidad es característica de lo potencial. Los medios mostrencos está en potencia de uso.

100. Un ejemplo de no saber hacer, es pasar por alto que si un aula es para muchos oyentes, lo mejor es que esté escalonada. Un aula horizontal no sirve para dar clase a trescientos alumnos. Los arquitectos han de coordinar las aulas en grada con la forma de las ventanas, y no subordinar la utilidad del aula a la fachada del edificio. Si predomina un esteticismo unilateral, la coordinación de las aulas con los volúmenes exteriores es un problema sin solución.

101. Bilbao es una ciudad situada en un valle atravesado por una ría, y con industrias en el margen de la ría: una ciudad no ecológica, con muchos humos, tiznada, encajonada, cubierta de nubes. Ahora se ha acometido la tarea de hacer de Bilbao un plexo, es decir, una ciudad habitable.

te en mejorar la calidad de vida de los ciudadanos, tanto desde el punto material como cultural y moral. Si la técnica no se reconduce al humanismo, no sirve[102]. Los medios se organizan justamente porque son para el hombre, es decir, porque sirven para el fin. Pero, insisto, la ordenación vertical es difícil si no se atiende a la horizontal[103].

Por las mismas razones, si el plexo de los medios se organiza de tal manera que hace imposible la intención que mira al fin, hay que decir que esa organización es incorrecta. Detener los actos voluntarios en el *uso* es una omisión obsesiva que paraliza el querer-más. Estas consideraciones son pertinentes para el enfoque moral de la teoría del mercado. El mercado consiste en el intercambio de bienes mediales. Sostener que el mercado se autocontrola equivale a la noción de mercado libre. En cambio, si se piensa que el control del mercado exige la intervención de una instancia externa a él, aparece la idea de mercado planificado.

En principio parece preferible la primera opinión porque, como el hombre es esencialmente social, la suscitación y ordenación de medios corresponde a todos. A pesar de ello, es claro que en la organización del plexo de los medios la intervención de los distintos seres humanos no es frecuentemente equilibrada: se registran marginaciones, como el desempleo o las exageradas diferencias de renta. La concentración de la propiedad de la producción de medios en unas pocas organizaciones da lugar a la subordinación de la demanda a la oferta, es decir, al consumismo.

Hay que señalar también las desarmonías entre lo público y lo privado o entre lo familiar y lo empresarial que suelen funcionar como plexos mediales aislados. En estas condiciones, la constitución de la *intentio* encuentra graves dificultades, que afectan tanto a los que detentan el poder como al resto de los ciudadanos.

Asimismo, los mercados se pueden entender como una organización en red. Si existen varios mercados, es decir, distintas redes, las conexiones entre ellos suelen ser escasas, o correr a cargo de una pequeña parte de los integrantes de las redes. Es el caso de las importaciones y las exportaciones, las cuales ponen en conexión los distintos mercados sin conseguir que se compenetren, porque tales actividades discurren por canales muy estre-

102. Por ejemplo, la televisión, tal como funciona, introduce una incoherencia notable. Siendo un medio espléndido de comunicación, sus programas casi no son un plexo. No se puede ver una película si cada cinco minutos aparecen cuñas publicitarias.

103. Aquí tenemos que aludir a los actos que preceden a la acción. El *consilium* es un acto de la razón práctica que presenta un conjunto de bienes mediales empezando a atender a su relación. Ese conjunto es variable, por lo que se ha de reorganizar. Estos actos se desarrollan con la deliberación, a la que sigue la elección; a la elección sigue el imperio; y al imperio la acción práctica. Por tanto, la organización de los medios es gradual y progresiva.

chos. También suelen ser escasos los intercambios de personal, o la presencia de una cultura de un país en otro. Uno de los fines a que ha de tender la humanidad es reducir los aislamientos aludidos, tratando de lograr una cultura global —y no sólo un mercado global—. Aunque el asunto es difícil, conviene que todos los hombres participen en todos los bienes mediales; de esa manera la *intentio* es más eficaz.

Tomás de Aquino dice que la unidad del fin requiere tres elementos. En primer lugar, la distinción con conveniencia —la homogeneidad no es propia de la práctica humana—. La desaparición de la conveniencia reside en el aislamiento de los medios o en la relación conflictiva entre ellos. En segundo lugar, para la unidad del fin, hace falta la cooperación. En tercer lugar, como es obvio, se precisa que el fin sea de suyo uno.

La cooperación es central; siempre ha existido, porque en otro caso el orden social no existiría. Incluso un ermitaño, que lleva muy lejos la distinción con conveniencia, no vive en condiciones de aislamiento puro, sino que, a su manera, es un cooperante y contribuye a mantener el acto de *intentio* en la sociedad. La cooperación, la interrelación humana, no se pierde aunque algunos elijan el monaquismo, el cual, por lo demás, tiene carácter excepcional. Dentro de la Iglesia Católica, el monje cumple la función de testigo escatológico, y no rompe la cooperación.

La distinción con conveniencia comporta, como he dicho, no homogeneizar, es decir, no destruir las distinciones. Ahora bien, si los medios se distinguen de tal manera que se disgregan, de modo que uno no se puede intercambiar con otro, la conveniencia desaparece. La distinción con conveniencia es característica de la pluralidad de los medios. Un ejemplo elemental es la distinción entre clavo y martillo (son claramente distintos y, a la vez, convienen entre sí).

La cooperación se añade a la distinción con conveniencia, porque la pluralidad de medios requiere la de las acciones, y su conveniencia la actuación conjunta. A su vez, la pluralidad de actos electivos también exige coordinación, es decir, la planificación, pues no se debe elegir arbitrariamente. Las elecciones son plurales pero entre ellas también hay conveniencia. En otro caso, la vida práctica sucumbe al azar.

Estas observaciones tomistas son muy interesantes; sin coordinación horizontal la intención no se pude disparar, porque el fin es superior a los medios. Pero si el fin no se tiene en cuenta, la coordinación entre los medios desaparece. En este sentido se puede hablar de bien común, y distinguir el bien común humano —que es el fin de la sociedad civil— de Dios —que sería el bien común por excelencia—.

Claro está que en cada acción se puede renovar la intención, por ejemplo, ofrecérsela a Dios. En la ascética cristiana, se habla en este sentido de las cosas pequeñas. Ahora bien, hay que encontrar la correlación de las cosas pequeñas, es decir, la diversidad con conveniencia que es característica de los medios. Por su parte, la cooperación ha sufrido muchas quiebras a lo largo de la historia. Esto ocurre cuando se persiguen fines meramente particulares. La falta de cooperación estropea la organización social. Hoy se sostiene la idea de competencia en el mundo de los negocios. Sin embargo, detrás de la competencia, aunque no se advierta, está la cooperación[104].

Arruinar a los demás conduce sin duda a una disminución de su capacidad de compra. También la ruina es inevitable si la organización es monolítica y regentada exclusivamente por una minoría, porque entonces los otros agentes no cooperan, y entre ellos se instala una homogeneidad social que destruye la distinción con conveniencia. Uno de los grandes errores del marxismo es absolutizar los medios, porque entonces se confunden con el fin, y la falta de cooperación se instala en la sociedad.

F. La *voluntas ut ratio*

Como ya se ha dicho, la *voluntas ut ratio* no es una potencia distinta de la voluntad nativa, sino un tramo suyo[105]. Se caracteriza, en primer lugar, por ser ilustrada con el conocimiento de los bienes mediales, el cual corre a cargo de la llamada razón práctica y, en segundo lugar, por el ejercicio de actos con los que se adquieren algunas virtudes morales.

104. Por ejemplo, todos los equipos de fútbol cooperan en sacar adelante este deporte, aunque lo hagan jugando partidos en los que compiten. Los diferentes equipos mantienen una distinción con conveniencia, pues en otro caso el fútbol sería un deporte muy aburrido: no es conveniente que un equipo gane siempre a los demás.

105. Este tema es propio de la filosofía tradicional. Así, por ejemplo, Tomás de Aquino comentando a Aristóteles dice: "difiere como dice el Filósofo en el libro III de la *Ética* [*Ética a Nicómaco*, 1111 b 26], la elección de la voluntad en esto, que la voluntad, hablando con propiedad, es del mismo fin; en cambio, la elección es de esas cosas que miran al fin. Y así, la simple voluntad es lo mismo que la *voluntas ut natura*, la elección en cambio es lo mismo que la *voluntas ut ratio*, y es el acto propio del libre albedrío" (*Suma Teológica*, III, q. 18, a. 4 c).

A mi juicio, la libertad se extiende desde la sindéresis a los actos de la voluntad nativa.

Este apartado empieza estudiando dos cuestiones: la primera es la distinción entre la razón teórica y la razón práctica; la segunda es el modo de comunicar el conocimiento de bienes a la voluntad. En lo que respecta a la primera cuestión, sostengo que la distinción entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico sólo es posible si la sindéresis es un hábito dual; esto es, si se distinguen *ver-yo* y *querer-yo*[106].

El primer miembro de la susodicha dualidad es la explicación de las operaciones de la potencia intelectual y, de acuerdo con ciertas redundancias, de los hábitos intelectuales adquiridos. Dicha explicación no comporta constitución, pues ni las operaciones cognoscitivas ni los hábitos correspondientes son constituidos por *ver-yo*. Por tanto, la distinción entre *ver-yo* y lo que explica es una distinción según grados. Se trata de niveles de lo que he llamado luz iluminante. *Ver-yo* es una iluminación global; los hábitos intelectuales adquiridos son iluminaciones manifestativas; y las operaciones son iluminaciones intencionales de acuerdo con los objetos con los que se conmensuran al poseerlos. Pero, repito, ninguno de esos grados de iluminación es constituido por los otros[107].

El segundo miembro de la dualidad de la sindéresis —*querer-yo*— es, asimismo, una luz iluminante en tanto que versa sobre la voluntad nativa, es decir, sobre la potencia puramente pasiva que describo como relación trascendental con el bien. Pero dicha iluminación es constitutiva del pri-

106. En la filosofía tradicional la sindéresis es estudiada atendiendo al segundo miembro de la dualidad indicada, es decir, como un hábito innato respectivo a la voluntad o como conocimiento de los primeros principios prácticos.

Tomás de Aquino la entiende como el fundamento de la razón práctica o como hábito natural que se refiere a los primeros principios prácticos innatos (cfr. entre otros lugares, *Suma Teológica*, I, q. 79, a. 12 y 13; *ibid.*, I-II, q. 94, a. 1, ad 2; véase también *De Malo*, q. 3, a. 12, ad 13; *De Veritate*, q. 16, a. 1, 2 y 3).

Así pues, la dependencia de los actos voluntarios y de las virtudes respecto de la sindéresis es aceptada por la filosofía tradicional, pero no es estudiada por ella con la atención que merece. Ello es debido a que el enfoque de los actos voluntarios es analítico: se constata que son actos indudablemente distintos acudiendo a la experiencia vital que de ellos tenemos, y cada uno de ellos se investiga por separado. De este modo se consiguen precisiones muy agudas y casi siempre acertadas. Se logra también clasificarlos atendiendo a dos criterios: en primer lugar, su referencia a los medios o a los fines; y en segundo lugar, según la distinción entre la voluntad natural y la voluntad racional. Sin embargo, la conexión de los actos voluntarios debe ser aclarada.

Tampoco las relaciones entre los hábitos de la voluntad se establece mejor. En esta línea he de destacar el libro de Jesús García López titulado *El sistema de las virtudes humanas* (Minos, México, 1986) que es un buen resumen del estado de la cuestión en el pensamiento tomista. Otro mérito del autor de ese libro es su esfuerzo por atenuar la excesiva separación entre *praxis* y *poiesis*.

107. *Ver-yo* es suscitante y no constituyente. La luz iluminante suscitante se distingue de las suscitadas, que son luces iluminantes inferiores. En cambio, *querer-yo* no se distingue de los actos que constituye, los cuales, por consiguiente, no son discontinuos, sino vinculados por el querer-más.

mer acto voluntario al que, de acuerdo con la tradición, denomino *simple querer*. Y como *querer-yo* ilumina la voluntad de acuerdo con la índole propia de ésta, es decir, como relación trascendental con el bien, al constituir el primer acto voluntario también ilumina el bien, pero no como presente ni como ausente, porque una potencia pasiva pura no es capaz todavía ni siquiera de intentar llegar a él[108].

Si se admite la dualidad de la sindéresis, es posible entender la distinción entre la razón teórica y la razón práctica. La explicación de la razón teórica es *ver-yo*; por su parte, la razón práctica es una redundancia de *querer-yo* en *ver-yo*. Si, como se decía, la voluntad racional es una continuación de la voluntad nativa, y no una potencia distinta de ella, la razón práctica también ha de entenderse como derivada del segundo miembro de la sindéresis. Si esto no se tiene en cuenta, es difícil admitir que existe un conocimiento racional de los bienes.

Tomás de Aquino sostiene que hay una doble modalidad de aprehensión: la teórica y la práctica[109]. La primera es solamente la representación de la cosa, la segunda, en cambio, no es representativa, sino, más bien, el ejemplar de lo factivo[110]. Otra distinción entre el concepto teórico y el práctico es su conversión a los objetos sensibles. El primero se convierte *ad phantasmata*; y el segundo principalmente *ad cogitativam*[111]. Además, el bien es concebido como universal. En este sentido el objeto de la voluntad es el bien común. Pero la aprehensión conceptual del bien necesita ser particularizada para mover a otras facultades a obrar. Esa aprehensión particular es la conversión a la cogitativa.

Conviene señalar que en el concepto de ente se resuelven todos los otros conceptos, pero en el concepto de bien no ocurre lo mismo. Por tanto, la concepción del bien es plural, y dicha pluralidad es incrementable a lo largo de la vida humana; es claro, por ejemplo, que el niño concibe menos bienes que el adulto. También es importante señalar que sólo cabe

108. Es prematuro entender la voluntad natural como tendencia u órexis, si antes del conocimiento racional del bien la voluntad no tiende.

109. “La razón es especulativa y práctica, y en una y en otra se considera la aprehensión de la verdad que pertenece a la invención” (*Suma Teológica*, I-II, q. 68, a. 4 c).

110. Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias*, IV, d. 8, q. 2, a. 1. En otro lugar dice: “la concepción de nuestro intelecto especulativo es tomada de las cosas. En cambio, la concepción del intelecto práctico no presupone la cosa concebida, sino que la hace” (cfr. *Suma Teológica*, III, cuestión 78, a. 5 c.). “Lo primero que es aprehendido en el concepto teórico es el ente. El bien es lo que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la obra” (cfr. *ibid*., I, cuestión 94, a. 2 c.). “La inclinación a realizar lo concebido por el intelecto pertenece a la voluntad” (cfr. *ibid*., I, cuestión 19, a. 4 c.). Puede decirse, por tanto, que la voluntad extrapola los objetos pensados dotándolos de realidad.

111. Cfr. *Comentario a las Sentencias*, III, d. 15, q. 2, a. 2 c, ad 3.

concebir el bien atendiendo a la voluntad. De aquí se concluye que la razón práctica es imposible sin la redundancia de *querer-yo* en *ver-yo*.

Por lo demás, que la razón práctica conciba bienes, y después juzgue y argumente sobre ellos, no equivale a que conozca los actos voluntarios. Como es obvio, los actos voluntarios no son las operaciones de la razón práctica y no pueden ser conocidos si no existen. Repito que los actos voluntarios *verdadean* intrínsecamente, pues su verdad es suya: en ellos la verdad no es un trascendental relativo, sino constitutivo.

De acuerdo con esto es posible resolver la segunda cuestión a la que he aludido, a saber, el modo de comunicar los bienes concebidos por la razón práctica a la voluntad. Como la voluntad no es una potencia cognoscitiva, dicha comunicación ha de correr a cargo de *querer-yo*. Por eso puede decirse que la sindéresis armoniza la razón práctica con los actos de la *voluntas ut ratio*. No se trata de una armonía preestablecida en el sentido leibniziano, sino de un acuerdo más preciso, que está precedido por la sinceridad. Por eso se dice que la verdad de la razón práctica reside en su corrección. En caso de que se equivoque en la captación de los bienes, la razón práctica está sujeta a rectificación. A su vez, la sinceridad de los actos voluntarios reside en la completa exclusión de la astucia. La astucia se suele entender como uno de los vicios opuestos a la virtud de la prudencia. Aquí empleo la palabra en su sentido más elemental, es decir, como el desfigurar los bienes conocidos por la razón práctica al modo como, según la fábula, la zorra declaró verdes las uvas que apetecía al no poder alcanzarlas.

El primer acto de la razón práctica es el concebir bienes. Como se ha dicho, esa concepción es plural y suele aumentar con la edad. Pero, en cualquier caso, los primeros bienes que se conciben tienen carácter de medios[112]. Por otra parte, en tanto que los bienes se conciben como plurales, todavía no se comparan entre sí de acuerdo con su importancia relativa. Por eso, a la mera concepción de los bienes, siguen otros actos de la razón práctica, a saber, la inquisición o el consejo, que forman parte de un proceso llamado deliberación. Inquisición, deliberación y consejo son sinónimos para Tomás de Aquino.

Como ya he indicado, Tomás de Aquino distingue tres actos de la voluntad con respecto al fin y tres actos con respecto a los medios. Los pri-

112. La razón de medio es universal. Si el medio no fuese universal no se entendería como medio. Por ejemplo, si se entendiera *un* martillo como algo que sirve en particular para clavar un único clavo, no se entendería como medio. Desde luego, siempre se usa un martillo concreto, pero ello es imposible si no se posee la idea de martillo.

meros son el *velle*, la *intentio* y la *fruitio*. Los segundos son la *electio*, el *consensus* y el *usus*[113].

Después de ofrecer un resumen de la doctrina tomista acerca de la razón práctica, voy a exponer mi opinión, que ha aparecido desperdigada. ¿Se puede hablar de concepto, juicio y silogismo práctico? Dicho de otro modo, ¿con qué actos se conocen los bienes? Ya he dicho que esos actos son suscitados en tanto que *querer-yo* redunda o repercute a favor de *ver-yo*. Hay muchos bienes mediales coordinables, o mejor, realmente *inter-intencionales*. Heidegger se refiere a esto con la noción de totalidad —*Ganzheit*— mundanal práctica. Prefiero la palabra *plexo*: los medios no son cosas separadas, aisladas, sino que forman plexo. Por eso, la razón práctica no conoce cada medio intencionalmente; más que de un concepto universal se trata de una comprensión. Comprender significa aquí engolfarse en el plexo destacando o discerniendo la pluralidad de medios de acuerdo con la inter-intencionalidad que le es inherente —el martillo remite al clavo—; se comprende que el martillo como cosa aislada no cumple los requisitos del uso.

El juicio práctico no es la estructura lógica sujeto-predicado[114], sino la de la *transacción*; los medios son intercambiables tanto en la producción como en el comercio. He indicado que el comercio entre plexos puede estar canalizado. Incluso cuando se habla de mercado global las transacciones no agotan el plexo; tampoco son coextensivas con él las redes informáticas.

A su vez, el silogismo práctico por antonomasia no es la estructura lógica premisas-conclusión: no es conclusivo, sino determinativo o ponderante, esto es, una concreción mirada desde otra; por eso la cuestión de la universalidad del término medio le es ajena. Cabe compararlo con una definición ceñida a la diferencia específica captada ante todo en el género —que, por tanto, no es un género lógico— y que se intenta captar en otro: una cuestión de *índole*, de ralea, como el padre conoce la legitimidad del hijo al reconocerse en él. Es la vigilancia de la sindéresis sobre el plexo medial en cuanto que moralmente bueno; es la promoción valorante de la determinación práctica más que una crítica basada en la sospecha[115]. Aquí

113. Cfr. *Suma Teológica*, I-II, qq. 11-16.

114. En la estructura predicativa lo que "está a la izquierda" —el sujeto— es distinto de lo que está "a la derecha" —predicado—.

115. La etimología de la palabra sindéresis alude a esto: *sintereo*, vigilo con atención acompañando. Una luz superior ilumina la praxis medial erigiéndose en criterio de admisión.

se enclava la prudencia, en especial su imperio. Otras valoraciones prácticas son silogismos condicionales[116].

1. *El consentimiento*

Vuelvo a la exposición de la doctrina tomista intercalando algunas rectificaciones. El acto voluntario que se corresponde con la concepción de los bienes es el consentimiento. Este acto voluntario es el primero de la *voluntas ut ratio*. En la filosofía tradicional, el consentimiento se entiende como el asentimiento de la voluntad a los medios considerados por la deliberación, o mejor, por el consejo de la razón práctica, al que sigue[117].

Sin embargo, si se atiende a lo que he llamado sinceridad del acto voluntario, conviene sostener que, ante todo, se asiente a la pluralidad de los bienes concebidos, y ello por dos razones: primera, porque de no ser así, la sinceridad del consentimiento en cuanto que versa sobre la deliberación no sería posible, lo que comporta mengua de la sindéresis. En efecto, la deliberación antecede a otro acto de la voluntad, que es la elección. El medio, o los medios, elegidos son los que están al alcance de la capacidad de realizarlos, la cual es variable en cada hombre y en las diversas coyunturas de su vida. Pero es menester asentir a la pluralidad de aquellos medios que no son realizables en concreto, es decir, reconocer que, a pesar ello, también son bienes. En otro caso se cae en la actitud de la zorra de la fábula[118].

La segunda razón para considerar el consentimiento como anterior a la deliberación, y no sólo en correspondencia con ella, está en que los medios constituyen un plexo[119]. Por eso, estrictamente no cabe concebir ni juzgar aisladamente los bienes, porque en cuanto que son medios no son

116. En la *Sorge* de Heidegger transparece la frónesis, como H. J. Gadamer ha puesto de relieve. Hegel concede especial atención al silogismo práctico; una buena exposición de la teoría hegeliana del silogismo se encuentra en libro de Armando Segura, *Logos y praxis. Comentario crítico a La Lógica de Hegel*, Ediciones Tat, Granada, 1988, 267-304.

117. El consenso "es la aplicación del movimiento apetitivo a la determinación del consejo [y por lo mismo], como el consejo no es sino de esas cosas que miran al fin, el consenso, propiamente hablando, no es sino de esas cosas que miran al fin" (*Suma Teológica*, I-II, q. 15, a. 3 c). Sólo se consiente en lo que el consejo ha presentado (cfr. *ibid*., I-II, q. 15, a. 2 s.c.). El consejo sigue a la deliberación (cfr. *Comentario a las Sentencias*, d. 24., q. 3, a. 1, ad 4).

118. Antes de inventar el globo y el avión, volar era un bien medial aunque no fuera asequible el acto de uso correspondiente.

119. Para Tomás de Aquino el consenso sigue siempre al consejo. Ello es debido a que para él los medios no constituyen un plexo, sino que son cosas particulares distintas.

cosas aisladas. En la filosofía tradicional se habla de los bienes como cosas. Pero esta terminología es incorrecta, pues el ser de los medios se cifra en su remitencia a otros. Por tanto, los bienes que se eligen no son singulares, sino aquella parte del plexo que está al alcance de la aptitud del que elige. Otras partes del plexo tienen que estar al alcance de otros con aptitudes distintas. Por tanto, no asentir a los bienes mediales elegibles por los demás atenta contra la totalidad del plexo y, en definitiva, contra la comunidad social. Más aún, elegir una parte del plexo medial sin tener en cuenta las otras, implica un error de la razón práctica que ha de corregirse[120].

Tomás de Aquino estudia tres virtudes que se corresponden con la deliberación o con el juicio práctico con que ésta termina. Son la *eubulia*, la *synesis* y la *gnome*. La primera perfecciona la razón práctica respecto de la deliberación, y las otras dos al juicio práctico.

Ahora bien, como las virtudes morales se adquieren con una pluralidad de actos, estimo que algunas de esas virtudes versan sobre los actos que preceden a la deliberación y al juicio, y que completan la primaria sinceridad de la razón práctica. En este sentido, la *eubulia* sería la discreta distinción de la pluralidad de bienes mediales; la *synesis* la comprensión de su respecto complexivo; y la *gnome* entendería que el plexo posee cierta flexibilidad, es decir, que excepcionalmente un medio admite una pluralidad de usos, sin que ello comporte astucia, sino ingenio. De acuerdo con estos hábitos, el conocimiento de los primeros principios prácticos por la sindéresis se determina coherentemente en la razón práctica. Hay que evitar la interpretación mecanicista del plexo de los medios para no perder la fuerza decisoria de la elección.

120. La versión tradicional del proceso deliberativo es psicológica e individualista. Este enfoque es debido a la separación casi dicotómica entre la acción humana y la producción de medios (respectivamente *praxis* y *poiesis* o *agere* y *facere*). Mientras que la *praxis* mira al bien de cada hombre, la *poiesis* se centra en la perfección de una obra externa. Paralelamente, se distingue la prudencia como virtud moral —*recta ratio agibilium*— del arte —*recta ratio factibilium*—. La rectitud del arte se reduce a su eficacia mostrada en la obra.

Se observa de inmediato que la separación de la acción y la producción afecta a la integridad del acto voluntario llamado *uso*, pues la eficacia sólo requiere la agudeza de la razón práctica y la habilidad de las facultades motoras, especialmente de las manos.

A mi parecer, dicha dicotomía no es aceptable después del rápido progreso de la técnica en los últimos siglos, que muestra que el bien del hombre no se puede aislar de su eficacia productiva. En este sentido, suelo describir al hombre como el perfeccionador perfectible. Es menester reconducir la eficacia a la verdad de la voluntad.

2. *La elección*

Según la filosofía tradicional, al último juicio práctico de la deliberación sigue otro acto voluntario, que es la elección[121]. Para que la elección no sea equivocada, conviene que sea precedida por una deliberación larga, siempre que sea acompañada por los actos anteriormente aludidos, que a través de la pluralidad de actos deliberativos se convierten en virtudes. Sin embargo, la deliberación no puede prolongarse indefinidamente, porque en ese caso la elección no tendría lugar. Por tanto, parece acertado sostener que terminar la deliberación corresponde a la voluntad, según ese acto suyo que es elegir[122].

Con frecuencia, no hay tiempo para una deliberación larga debido al apremio de las circunstancias. En ese caso, para disminuir el peligro de equivocarse, debe intervenir lo que los clásicos llaman sagacidad, que también es un acto de la razón práctica, que si se ejerce varias veces, puede llegar a ser una virtud. Como es claro, la elección no es un acto único, pues es forzoso elegir muchas veces. Ello comporta la pluralidad de las elecciones y, por tanto, de las deliberaciones. Pero no por ser plurales las elecciones están aisladas. Según el planteamiento tradicional, la conexión entre las elecciones se entiende según varios criterios. En primer lugar, con una elección se puede corregir otra, si ésta estaba equivocada o no se ajusta a una nueva situación.

En segundo lugar, como la elección es un acto voluntario al que sigue otro llamado *uso*[123], la nueva decisión puede ser debida al aumento del conocimiento de bienes que proporciona el *uso*. Entre esos bienes descubiertos se encuentran algunos que tienen un marcado carácter de fin, pues el uso guarda una estrecha relación con la *intentio*[124]. Por tanto, las nuevas

121. "Conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet; et dicitut sententia vel iudicium, quam sequitut electio" (*Suma Teológica*, I-II, q. 13, a. 1, ad 2. Cfr. asimismo *De Veritate*, q. 22, a. 15, ad 2).

122. De todos modos, la elección no puede ser un acto ciego, sino ejercido de acuerdo con el *verdadear* de la voluntad, que la razón práctica no conoce.

123. Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 16, a. 4 c; *ibid.*, I-II, q. 17, a. 3 c. El adjetivo "activo" añadido a *uso* no aparece en Tomás de Aquino, sino en algunos tomistas.

124. Como los medios constituyen un plexo no son ajenos a la noción de fin, por ejemplo, el martillo es *para* clavar. Para distinguir los fines internos al plexo de aquellos a que mira la *intentio*, los he llamado fines horizontales; también podrían llamarse fines inmediatos. Conviene resaltar esta distinción porque el progreso técnico induce a olvidarla, con el subsiguiente riesgo de que los medios se escapen de las manos, y dominen la vida social imponiéndose como si fueran fines automáticos; un mecanicismo trivial que desvirtúa el contenido ético de las profesiones y del que muchas veces los expertos no se libran: una razón más a favor de reconducir la eficacia a la verdad.

elecciones habrán tener en cuenta el incremento del conocimiento de los bienes. Por su parte, la razón práctica articulará su primer conocimiento de los medios con el de los fines estableciendo entre unos y otros relaciones lógicas[125].

En tercer lugar, la pluralidad de elecciones está ordenada por la virtud de la prudencia. Esta virtud perfecciona también el acto de imperio, con el que se pasa de la elección al uso. La coordinación prudencial es sumamente importante, pues, sin esta virtud, la corrección de las elecciones equivocadas no se puede mantener. Ha de tenerse en cuenta que elegir comporta para la voluntad cierto sacrificio, puesto que cada elección versa sobre un número reducido de medios. Por esta razón, los hombres obligados a elegir con mucha frecuencia, como suele acontecer a los directivos, experimentan un sentimiento de opresión, que puede dar lugar a una situación de *stress*. La virtud de la prudencia contribuye a disminuir la contrariedad que lleva consigo la elección, hasta el punto de hacer fácil y agradable la pluralidad de tales actos.

La filosofía tradicional considera que la libertad —el libre albedrío— pertenece al acto de elegir[126]. Así entendida, la libertad consiste precisamente en el dominio de ese acto voluntario. Dicho dominio es posible porque, al no versar sobre todos los bienes, la elección implica cierta indeterminación: se puede elegir uno u otro. Por consiguiente, al ejecutarse como acto de uso, la elección es determinada pero sin coacción alguna. En cambio, el acto que mira al fin último, es decir, a la felicidad del hombre, no entraña indeterminación y, por eso, dicho acto no es libre, sino necesario[127].

Incluso las ideologías ceden hoy ante la informática, y las organizaciones empresariales desaparecen en la llamada sociedad *desjobing* (sin empleo).

125. Se ha de averiguar el sentido de esas relaciones lógicas, pues no pueden ser simplemente teóricas sin comprometer la distinción de la razón práctica con la razón teórica. En la moderna teoría de la decisión se acude al cálculo de probabilidades para construir lo que se suele llamar árbol de decisiones. La noción de decisión considera resuelto el problema del paso de la elección al uso, el cual para los clásicos requiere otro acto de la razón práctica que se llama imperio.

"No todo acto de la voluntad precede a este acto de la razón que es el imperio, sino que alguno lo precede, a saber, la elección; y alguno lo sigue, a saber, el uso. Ya que después de la determinación del consejo, que es el juicio de la razón, la voluntad elige; y después de la elección, la razón impera a eso por lo cual se va a hacer lo que se elige" (*Suma Teológica*, I-II, q. 17, a. 3, ad 1). Y concluye: "es manifiesto que el imperio es antes que el uso".

126. Cfr. *De Veritate*, q. 24, a. 6 c.

127. En tanto que la elección sigue al juicio práctico, hay que admitir que la libertad también pertenece a la razón. Según Tomás de Aquino, la raíz de la libertad hay que ponerla en la razón práctica (cfr. *De Veritate*, q. 24, a. 2 c). Con todo, la libertad es propia de la elección; en cambio, "ultimo finis nullo modo sub electione cadit" (*Suma Teológica,* I-II, q. 13, a. 3 c.). Como ya he señalado, estimo que esta interpretación de la libertad es restrictiva.

Esta descripción de la libertad es correcta, pues no se puede negar el dominio de los propios actos, es decir, lo que Aristóteles llama *encrateia*, pero es sumamente reducida. La libertad no es primariamente una propiedad de ciertos actos de la voluntad, ni de la razón práctica, sino que radicalmente es personal. Por otra parte, sólo se extiende a la voluntad a través de sus hábitos; por eso, sin la virtud de la prudencia no cabe que la elección sea libre. Ahora bien, como la prudencia es cierta continuación de la sindéresis, la libertad personal se extiende a la esencia humana de acuerdo con ese hábito innato. Asimismo, incluso si se admite que la inclinación a la felicidad es necesaria, ello no constituye un límite para la libertad, pues esa inclinación ha de ser elevada al acto felicitario, que es constituido como *querer-yo*.

3. *El* uso

El acto que sigue a la elección es el *uso*. Algunos tomistas lo denominan 'uso activo' para destacar que otras potencias humanas están sujetas a él. Su comprensión plantea algunas dificultades a las que ya he aludido. Según la filosofía tradicional, el *uso* actúa sobre las otras facultades humanas, como las cognoscitivas —intelectuales y sensibles— y las motoras[128]. Pero por ser un acto de la voluntad, lo activo del *uso* pertenece a esta última, por lo que las otras facultades son usadas pasivamente. A esto se añade que lo activo del *uso* se comunica a su dimensión pasiva, y esa comunicación se entiende según la noción de participación: al ser usadas por el acto voluntario, las restantes facultades humanas son de algún modo voluntarias.

Los filósofos escolásticos admiten también que el *uso* de la voluntad puede no desembocar en el 'uso pasivo' de otras potencias. En tal caso, el *uso* activo sería un querer sin más, y no un querer hacer. El querer sin más podría versar sobre otros actos voluntarios: por ejemplo, querer elegir o querer consentir[129]. Esto último sería posible por la curvatura de la voluntad. Al *uso* separado del 'uso pasivo' se le puede llamar querer, porque todos los actos voluntarios son actos de querer: desde el *simplex velle*, que es un acto de la voluntad nativa, hasta los actos de la *voluntas ut ratio*, que lo continúan, y que también son constituidos por la sindéresis. Dicha con-

128. Cfr. *Suma Teológica*, I, q. 111, a. 2, ad 2; *Comentario a las Sentencias*, II, d. 42, q. 1, a. 5, ad 7; *ibid.*, II, d. 39, q. 1, a. 2, ad 5.

129. Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 16, a. 4, ad 3.

tinuación equivale a un incremento del querer, al que ya he aludido y en el que insistiré más adelante.

Conviene precisar que significa «uso activo». Usar es una modalidad dispositiva, es decir, de la libertad. Pero sólo se dispone libremente de temas. Por tanto, disponer de las operaciones de la inteligencia significa proporcionar nuevos temas a la libertad. Y esto lo consigue el acto de uso al hacer reales los objetos pensados, los cuales por irreales no son temas de la libertad. Llamo a esa realización extrapolación de los objetos por el uso que dispone de los medios[130]. Sostengo, en suma, que la actividad libre es el modo —el método— de disponer, y lo disponible el tema. En el interior de la esencia se dispone de actos y externamente de los bienes correspondientes a cada acto voluntario. Es éste un motivo más para distinguir dos miembros en la sindéresis, pues *ver-yo* dispone de lo que suscita, pero los actos que constituye *querer-yo* son todos ellos metódicos, por lo cual se dispone de realidades externas a ellos; todos ellos son modos de disponer[131].

De aquí se sigue, por un lado, que la noción de querer sin más es insostenible porque no cabe amputar al uso la intención de otro; y por otro lado, que la noción de 'uso pasivo' es inválida si se aplica a las dimensiones humanas cognoscitivas, que también son modos de disponer y en modo alguno disponibles[132], y en lo que respecta a las facultades motoras la intervención en ella de la voluntad no está todavía explicada. Por último, es incoherente que el *uso* recaiga sobre el consentimiento o la elección, que son actos voluntarios de menor intensidad. Si la curvatura de la voluntad se entiende en términos reflexivos, también habría que admitir que se elige el acto felicitario, lo cual, no parece posible si se admite que es un acto necesario[133]. La curvatura de la voluntad no se puede aislar de la intención de otro, y no parece que dicha intención se mantenga si se admite el retroceso reflexivo de la actividad voluntaria[134].

130. En ese sentido sostiene Tomás de Aquino, que se *usa* de las cosas externas que se poseen (cfr. *Suma Teológica*, I, q. 48, a. 6 c.).

131. En el apartado último de la primera parte de este libro, estudio con alguna amplitud la extensión de la libertad a la esencia humana.

132. En la antropología del siglo XIX la distinción entre el disponer y lo disponible es reconocida de acuerdo con la dualidad entre el interés y lo interesante. Las observaciones de Kierkegaard sobre esta dualidad son especialmente importantes.

133. "La elección no es del fin, sino de esas cosas conducentes al fin, como se dice en el libro III de la *Ética*. De donde el apetito del fin último no es de esas cosas acerca de las cuales somos dueños" (*Suma Teológica*, I, q. 81, a. 1, ad 3).

134. Salvo que se afirme que se elige un bien y se quiere otro, lo cual, aparte de ser una incoherente falta de sinceridad, comporta el "uso pasivo" de la elección. No digo que esa falsificación sea imposible.

En conclusión, la expresión ‘uso activo’ no es enteramente incorrecta si se tiene en cuenta la libertad. A este acto voluntario conviene llamarle *acción*: es la *praxis* voluntaria cuya intención es la obra. En la obra el conocimiento se comunica a las facultades motoras, sobre todo, a las manos. En esa comunicación, la forma conocida por la operación inmanente, pasa a ser configurante de lo que se hace. En este sentido, se habla de ‘poner patas a las ideas’. Éstas son la ejecución de la obra, pero sin ideas no hay nada a lo que ‘poner patas’. La comunicación de las ideas a las facultades motoras a través de la imaginación es bastante comprensible desde el punto de vista neurológico. Para plantear la cuestión del uso voluntario de las facultades motoras hay que acudir a las funciones nerviosas excitadoras. Por tanto, el uso sólo es posible si la voluntad no hace pasiva las facultades motoras.

La acción tiene que ver con la obra en virtud de su propia intención de otro[135]. Ello implica que, para la acción, la alteridad de los procesos naturales es insuficiente, y que la modificación de ellos que la obra significa es un incremento de alteridad; es decir, que la obra es más buena que los procesos naturales. Ahora bien, para que la voluntad humana sea capaz de modificar dichos procesos, el incremento de la razón de otro ha de correr a cargo del movimiento que construye la obra, el acto voluntario ha de servirse del conocimiento y de las facultades motoras, lo que requiere que éstas no sean pasivas. En caso contrario, no se podría usarlas. También el *uso* puede describirse como *querer-más-otro*[136].

Conviene poner de relieve, ante todo, que la intención de otro de la acción es la obra. Sin embargo, la intención de otro peculiar de la acción no se detiene en la obra, sino que la *atraviesa*. De aquí la estrecha vinculación de la acción a la obra, que permite describir la acción como un valor verbal; por ejemplo, en la expresión “yo escribo con la pluma” o “yo aro con el arado” la obra es la carta escrita o el campo roturado. La acción es el verbo —escribo, aro—, y es constituida según *querer-yo*[137]. En tanto

135. La citada intención atenúa la distinción entre *praxis* y *poiesis*.

136. En tanto que la sindéresis es la luz que ilumina la verdad de la voluntad, constituye el *uso*. Asimismo, de acuerdo con la verdad de la voluntad, la intención de otro de lo voluntario es inagotable y se incrementa en los actos sucesivos.

137. La acción dispone de la obra de acuerdo con su intención de otro, sin que ello comporte la noción de uso pasivo de otras potencias humanas, sino la conjunción con ellas como modos de disponer distintos.

Aristóteles señala en el libro II, capítulo 1 (1103 a 30), de la *Etica a Nicómaco* que “lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo”, y lo ejemplifica con la construcción de casas, tocar la cítara y realizar un acto justo. De un modo drástico, esto se podría expresar del siguiente modo: para saber lo que queremos hacer, hemos de hacer lo que pretendemos saber. Esta observación aristotélica es afín con lo que pretendo indicar: las acciones prácticas son

que la intención de la acción no se detiene en la obra, ésta es un medio integrado en el plexo, y en tanto que la atraviesa, la acción desemboca en la *intentio*[138]. Con otras palabras, sostengo que en tanto que la acción no se detiene en la obra, la intención incrementa dicho acto voluntario.

Lo que llamo *atravesar* la obra equivale a descifrar o desvelar su sentido. El sentido de la obra se prolonga de acuerdo con la inspiración de la acción en el modo de la *intentio finis*[139]. Pero es claro que los fines que están más allá de los medios son, ante todo, los seres humanos. Esto nos permite sentar de qué modo la justicia continúa la prudencia. La virtud de la prudencia se adquiere con la pluralidad de los actos electivos, y culmina con lo que se llama imperio, que marca el paso de la elección a la acción[140]. A su vez, si las acciones no se detienen en la obra, se adquiere la virtud de la justicia[141].

4. *La interpretación culturalista de la acción*

Consideremos una concreta manifestación de la acción humana: la que se expresa en "yo escribo con la pluma". La comprensión de esta fórmula se centra en el verbo. Ahora bien, el verbo 'escribir' no es una mera idea pensada; sin duda, es una palabra dotada de significación propia: sabemos lo que es escribir. Sin embargo, escribir como acción constituida es inseparable del yo. Por otro lado, la *idea* de escribir, aparentemente tan clara, es insuficiente; pues no expresa la acción en tanto que extrapola el objeto pensado.

iluminadas y constituidas por la sindéresis en estrecha vinculación con los otros modos de disponer.

Tampoco las virtudes morales pueden ser conocidas en los libros, sino en el hombre virtuoso que las posee.

138. "Cuando el movimiento de la voluntad se dirige a los medios como ordenados al fin, tenemos la elección. Mas cuando se dirige al fin en cuanto asequible por ciertos medios, se llama intención" (*Suma Teológica*, I-II, q. 12, a. 4, ad 3).

139. La prolongación del sentido de la obra, según la cual la acción se une a la *intentio finis*, es propia de las acciones buenas. En cambio, las acciones malas, y por ello prohibidas por una norma moral negativa —por ejemplo, robar, matar, mentir—, carecen de dicha prolongación. Por eso la intención de las obras malas es extrínseca a ellas, y confunde el disponer esencial con lo disponible.

140. Si falla el imperio no se pasa a la acción. Como observa Juan de Santo Tomás "muchos juzgan, aconsejan y eligen, pero después desfallecen en la ejecución" (*Cur. Theol.*, In I-II *S. Th.*, d. VIII, a. I).

141. El hábito de la justicia se debilita si los medios se entienden como extrínsecos al uso.

Colmar dicha insuficiencia no se consigue con la consideración culturalista de la acción. Desde luego, cabe formular preguntas de este tipo: ¿qué diferencia media entre un hombre que escribe y otro que desconoce la escritura? ¿Cuándo se comienza a escribir? ¿Qué influencia ha ejercido la escritura en la historia de la humanidad? Estas preguntas apuntan a dimensiones del escribir que pasan inadvertidas en la vida corriente. Sin embargo, no basta encajar la acción concreta dentro de un sistema cultural para que se constituya. Por tanto, esa serie de preguntas no podrían plantearse si la acción de escribir no fuera el centro de la expresión. Además, para escribir es preciso olvidar tales interrogantes, por lo menos en cierta medida, pues la acción concreta de escribir no los incluye. En el sentido de la acción concreta no juegan expresiones tan generales como ajenas a la *intentio finis*.

Es claro que si la influencia de la cultura determinara por completo el sentido de la acción, esta última no sería libre. El peso de las ideas sobre la acción humana no es un dato primario que, tomado como punto de partida, permita entenderla por entero. Por eso, la interpretación culturalista se desarrolla al margen del sentido que tiene la acción de escribir dentro de la constelación de fines en que 'yo escribo' concretamente.

Con otras palabras, no cabe sostener que *querer-yo* haya sido colocado en una situación dotada de una estructura propia que le afecte por entero antes de la constitución de la acción. Si se pretende que la cultura es un ámbito dominante dentro de la cual está situado el individuo, es obvio que el sentido de la acción concreta viene ya fijado por la cultura como genérica entidad más o menos hipostasiada, dotada de una regularidad y de unas virtualidades propias que el hombre se limitaría a asumir[142].

En definitiva, la consideración culturalista de la acción es un *quid pro quo*, un traslado al terreno de la voluntad de la interna contradicción que late en la confusión entre el disponer y lo disponible. Paralelamente, la interpretación culturalista del actuar humano es un atentado contra la moral, la cual no es aplicable a la acción si ésta obedece a una instancia determinante o decisiva en la que esté situada. Lo que viene de esa instancia es la pluma, el papel, etc., no la acción en cuanto que tal[143].

142. Si la acción está determinada por una situación, cuya significación está previamente dada, *querer-yo* no puede hacerse cargo de su sentido verbal. Estudiaré la inserción de las acciones humanas en la historia en la Tercera Parte de este libro.

143. En la tercera parte de este libro, se propone una comprensión de la cultura que tiene en cuenta la disminución de la *intentio finis* en la historia.

5. *La interpretación vitalista de la acción*

Sin duda, la acción no agota la esencia humana. Ahora escribo, pero puedo dejar de hacerlo. Escribo en tanto que una serie de órganos y facultades concurren a la producción de la obra, y son inseparables de la acción verbal. Además, dichos órganos y facultades no son afectados decisivamente por la acción, sino que se mantienen y pueden desarrollar otras actividades. Sin embargo, el sentido marcado por la acción verbal atraviesa la obra: de acuerdo con la intención, lo escrito continúa hasta el lector.

En esta dirección se ha de decir que *escribir* es, ante todo, «escribir yo». Se notará que, según este planteamiento, el punto de vista que preside al culturalismo se deja atrás, y que con él se llega a un plano distinto y superior. En el culturalismo lo primario es la situación que el hombre ha de asumir: la situación viene enteramente dada, y la actividad del hombre enteramente modalizada por ella y no por la libertad.

Aunque, como es claro, la acción es un acto vital, tampoco se entiende bien desde un planteamiento vitalista. Si en el culturalismo lo primero es la cultura como abstracción hipostasiada, en el vitalismo juega también una abstracción —la vida— en la que está ya de antemano el hombre. Según esta interpretación, el desarrollo de la esencia humana se reduce a una etapa del desarrollo de la vida entendida como idea general.

Si en el culturalismo tiene lugar una degradación de la libertad, en el vitalismo la libertad desaparece por completo. Como idea general, la vida viene a ser un ritmo de resonancia cósmica, o un argumento sin personaje. Vivir consistiría en ser arrastrado por la vida, sumirse en un ciclo que se anticipa a la acción y que marca su sentido, como si la vida considerada en abstracto tuviera un fin propio. El vitalismo predica una exaltación de la vida a cuyo ímpetu la acción estaría constreñida, una riada desbordada sin puerto de arribo.

En lo que respecta al tono emocional, que es un aspecto muy importante de estas dos interpretaciones, mientras que el culturalismo es más bien serio y, a veces, agrio, en el vitalismo predomina la sensualidad corporal y la ignorancia de la vida del espíritu. Glosando una frase de Goethe, cabe decir que para el vitalismo el espíritu es gris y sólo la vida es verde. El vitalismo desconoce la afectividad del espíritu[144].

144. Los actos espirituales, tanto los de la inteligencia como los de la voluntad, son acompañados por los afectos. Los actos de la vida sensible son acompañados por los sentimientos. Aunque ahora no desarrollaré el tema, conviene indicar que los afectos se incrementan con los hábitos, a los cuales, en cierto modo, se asimilan.

6. *La fruición*

Tomás de Aquino sostiene que el último acto de la voluntad es la fruición. Este acto consiste en el descanso de la voluntad en el bien poseído[145]; por eso lo llama también quietud, delectación o gozo[146]. Según esto, la fruición no es un acto de la *voluntas ut ratio*, ya que la razón práctica es discursiva y, por tanto, no permite la quietud. Por consiguiente ha de ser un acto de la voluntad considerada absolutamente, es decir, de la *voluntas ut natura*, que se corresponde con la contemplación del bien[147].

De acuerdo con lo que vengo proponiendo, la fruición es un acto constituido por la sindéresis, según el cual la iluminación de la voluntad se completa. La cuestión más importante versa sobre el contenido y la índole de la contemplación. Si la aprehensión del bien es intelectiva, la fruición sería un acto de la voluntad en orden al intelecto[148].

A mi parecer, esta respuesta requiere algunas precisiones. En primer lugar, a la sindéresis corresponde proporcionar lo que contempla el acto culminar de la voluntad. Sin embargo, si la sindéresis es un tipo de coexistencia, el contenido de la contemplación no es sólo el bien poseído por cada uno, sino lo que Agustín de Hipona llama *ordo amoris*[149]. En segundo lugar, el orden del amor está formado por la aceptación de las acciones buenas —obras son amores—. El amor humano reside en las acciones

145. "No se descansa *simpliciter* a no ser en el último" (*Suma Teológica*, I-II, q. 11, a. 4 c).

146. Cfr. *De Veritate*, q. 23, a. 1, ad 8; *Suma Teológica*, I-II, q. 25, a. 2 c.

147. Según Tomás de Aquino "la fruición no implica la ordenación de algo a algo, como la intención; sino la absoluta quietud en el fin" (cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 12, a. 5, ad 2).

148. "Toda fruición se origina de la visión" (*Comentario a las Sentencias*, I, d. 1, q. 2, a. 2 c). "La unión del alma a Dios por la fruición consiste en la operación del intelecto y de la voluntad" (*ibid.*, III, d. 2, q. 1, a. 3, ad 3).

149. Para la filosofía tradicional, la unidad de orden —la causa final— es también objeto de contemplación. Ahora bien, como sostengo en el quinto volumen del *Curso de teoría*, la causa final es la unidad del universo físico, y no se conoce objetivamente, sino de acuerdo con lo que llamo *explicitación*.

El *ordo amoris* se distingue de la causa final, que es el sentido físico del fin. La equivalencia del fin y el bien es establecida por Aristóteles de acuerdo con su modo peculiar de entender la cosmología. Pero la noción de fin no es unívoca; ante todo es preciso distinguir el fin como causa, del objeto poseído por la operación cognoscitiva: el fin poseído no es, en modo alguno, la causa final, que es física. A su vez, el fin entendido como bien no es el fin como objeto poseído, pues la voluntad no es una potencia cognoscitiva, tampoco es la causa final física, sino aquello a que apunta la intención de otro del acto voluntario.

Entiendo el *ordo amoris* agustiniano a tenor de lo que Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* llama *macarousia* (beatitud), es decir, el incremento de felicidad que proporciona la contemplación de la felicidad de todos.

buenas tal como han sido descritas[150]. En tercer lugar, en cuanto que la fruición es la contemplación del orden del amor, no debe decirse que sea una operación inmanente, pues sin correspondencia se destruye. Y ello por dos razones: primera, porque como acto voluntario, su intención es de otro; y segunda, porque el amor humano ha de ser aceptado por Dios, de manera que sin esa aceptación el orden del amor se anularía[151]. La amistad se corresponde con la fruición y, por eso, es más que una virtud.

G. Las virtudes morales

Describo la virtud como consolidación de los actos voluntarios que los graba en la potencia. Según mi propuesta, la voluntad se mueve si los actos voluntarios arraigan en ella; se explica así la ausencia de especie impresa —dichos actos no son fantasmas iluminados— y la contraposición de la virtud al vicio, el cual paraliza la circularidad del querer. Tal vez lo que acabo de decir sirva para glosar la comparación del hombre con una tierra fértil o eventualmente estéril, ahogada por las zarzas e inhábil para la buena semilla, y otra parábola evangélica que habla de un terreno de roca o de arena en que se hincan los cimientos de edificaciones firmes o tambaleantes[152].

Las virtudes no son actos perfectos, pues ninguna se adquiere nunca por completo; son disposiciones más o menos sólidas que se pierden con los actos contrarios. De aquí la noción de *partes* de una virtud, que se ha de ampliar a la relación entre las virtudes cardinales. En función de la circularidad del querer, la virtud es átoma y, por eso, la pérdida de una afecta a todas. Los mencionados rasgos de la virtud se deben a la intensidad de los actos voluntarios: como su misión es remacharlos, la omisión de los

150. En Dios la estructura donal es personal. En el hombre son personales sus dos primeros miembros: dar y aceptar. En cambio, el amor humano no es personal, sino esencial. Repito esta observación porque contribuye a entender la distinción real de ser y esencia en antropología, la cual no es rígida, pues en ese caso el amor no se integraría en la estructura donal.

151. Como se acaba de indicar, a la sindéresis corresponde proporcionar la iluminación del orden del amor. Conviene añadir que el amor es el respaldo del bien puesto que, sin lo que he llamado estructura donal, el ser personal no puede llamarse bueno. Pero dicha estructura no es conocida objetivamente. A su vez, la sindéresis es una luz iluminante, pero no de objetos, pues no es una operación cognoscitiva, sino un hábito innato.

152. Expongo la doctrina de las virtudes siguiendo a los grandes moralistas. Las precisiones que añado no afectan a la definición de cada una de ellas, sino a su organización.

actos debilita la virtud. En este sentido, la virtud es un bien medial al servicio del amor; por eso, el acto que satura la potencia no la necesita[153].

La destrucción de la virtud es comparable a la demolición de una casa, cuyos restos ocupan el solar. Los vicios son los escombros de la virtud que anestesian el respecto al bien e impiden el crecimiento voluntario, reducido entonces a conatos dispersos y desconcertados. La relevancia de la virtud se nota por contraste con la desolación del vicio, que es la parte oscura de la experiencia moral. Se nota también en la aspiración al amor, manifestación viva de la sindéresis no borrada por la mala disposición de la voluntad.

El tratamiento más amplio de la noción de hábito es llevado a cabo por Aristóteles. En griego, hábito se dice *hexis*, palabra que deriva de *ekhein*, que significa tener, poseer[154]. Aristóteles descubre distintos modos de poseer. El primero, al que llama hábito categorial, es característico del cuerpo humano, que es el único cuerpo animal capaz de poseer. En este sentido se dice que el cuerpo tiene vestido, o la mano un anillo. En definitiva, el tener corpóreo es integrante de la técnica. Si el cuerpo humano no fuera capaz de relación posesiva con cosas externas, el plexo de los medios no existiría.

Aristóteles detecta también que los objetos conocidos son poseídos por las operaciones. Pero en su sentido más propio, el hábito es la perfección adquirida por las potencias superiores del alma a través del ejercicio de sus actos. Por tanto, existen hábitos de la inteligencia y hábitos de la voluntad. De acuerdo con esto, el hombre no se limita a ejercer operaciones intelectuales o actos voluntarios, sino que, como consecuencia de ello, a sus potencias superiores les acontece una modificación. La fortaleza y la templanza son virtudes de los apetitos sensibles, en tanto que controlados políticamente por las potencias superiores[155].

153. No me refiero, claro está, a las virtudes infusas, que pertenecen a la co-existencia y llegan a la voluntad de acuerdo con su proceder de la persona, puesto que siguen al bautismo, es decir, al inicio de la nueva creación. Fe, esperanza y caridad son regalos gratuitos incrementados por los dones del Espíritu Santo. Son comparables al fuego porque su pérdida deja un rescoldo, pues el carácter bautismal es indeleble. Una breve exposición del tema se encuentra el libro de A. Royo Marín, *El gran desconocido*, BAC, Madrid, 7ª ed. 1997.

154. Aquí expongo de una manera sumaria la noción de *ekhein*. Me he ocupado de ella en otras publicaciones, por ejemplo en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 103-126.

155. En la filosofía tradicional, la distinción entre el tener corpóreo y el habitual se entiende acudiendo a las categorías: el tener corpóreo es un accidente peculiar; los hábitos, en cambio, pertenecen al accidente cualidad. He indicado repetidamente que a la esencia humana no le son aplicables las categorías, cuyo alcance es físico.

Se ha de atribuir a Sócrates el descubrimiento de que la naturaleza del hombre no es indiferente a los actos que ejerce. En el diálogo *Gorgias*, Sócrates argumenta contra Calicles —un sofista que sólo admite la ley de la fuerza—, poniendo de relieve que el resultado de la acción humana no es sólo exterior; por el contrario, lo más importante es lo que le acontece al hombre por haberla realizado. Sócrates usa como ejemplo el acto injusto. ¿Qué es peor: sufrir una injusticia o cometerla? Desde el punto de vista de Calicles, como el hombre se autoafirma con sus actos, padecer injusticias es propio de los débiles. En cambio, para Sócrates, sufrir una injusticia es ser afectado desde fuera, pero el que comete el acto injusto se hace él mismo injusto[156].

Platón lleva a cabo una glosa muy amplia de esta averiguación socrática en otros pasajes de su obra. Hacerse injusto es algo así como una mancha que no se puede lavar. La expiación como catarsis del hábito negativo contraído, que es una degradación de uno mismo, debe ser el único objetivo del hombre culpable. Sin embargo, para Platón, borrar del alma esa mancha que la degrada es superior a las fuerzas humanas[157].

Cuando se trata de actos buenos, se puede decir que la naturaleza mejora al realizarlos, es decir, que con ellos se adquieren virtudes que perfeccionan las potencias humanas. Agustín de Hipona sostiene la misma tesis, al señalar que al hombre no le sirve de nada adquirir muchas cosas si con ello se empeora él mismo. Por eso, el vicio se entiende como una merma de la integridad natural. Las virtudes aumentan la vitalidad del espíritu y los vicios la disminuyen.

Según esta visión, que es profundamente ética, el primer beneficiario o el primer perjudicado por sus actos es su autor.

1. *La distinción entre los hábitos intelectuales y las virtudes*

En sentido amplio, los hábitos intelectuales adquiridos son también virtudes, en tanto que perfeccionan la inteligencia. Pero aquí se ha de ex-

156. "El mayor mal no es sufrir la injusticia, sino cometerla" (*Gorgias*, 474 c ss.).

157. En la tradición griega, solamente Sófocles en el *Edipo en Colonna*, hace entrever que las faltas cometidas por el hombre pueden ser restañadas por la fuerza de lo sacro. En el *Fedón* (113 d ss.), Platón habla de un lugar de expiación para las almas que no son completamente puras ni impuras.

poner en qué se distinguen los hábitos prácticos de los hábitos intelectuales.

En primer lugar, los hábitos intelectuales se adquieren con un sólo acto[158]; en cambio, los voluntarios se adquieren a través de la repetición de actos[159]. Ello comporta para los aristotélicos que las virtudes tienen un carácter potencial más marcado que los hábitos intelectuales en tanto que nunca se adquieren por completo; por eso es más fácil perder dichos hábitos que los de la inteligencia, cuya potencialidad es menos marcada[160].

En segundo lugar, los hábitos que tienen que ver con la voluntad, por adquirirse con actos cuya intención es el bien, hacen al hombre bueno en sentido moral; por eso se suelen llamar virtudes morales.

En tercer lugar, la conexión entre las virtudes morales es más estrecha que la que existe entre los hábitos intelectuales adquiridos. Esto significa que, por más que se pueda señalar una jerarquía entre las virtudes morales, ninguna de ellas es posible sin las otras. Ello implica una peculiar circularidad, que se debe a su carácter potencial. A pesar de esto, conviene señalar que hay un orden en su adquisición, es decir, que no todas se adquieren a la vez y del mismo modo. Desde este punto de vista, la primera virtud es la prudencia. Asimismo, la circularidad indicada comporta que las virtudes morales nunca se adquieren por completo, puesto que se fortalecen con todos los actos voluntarios. Así, un acto justo incrementa directamente la virtud de la justicia, e indirectamente las demás.

En cuarto lugar, de acuerdo con lo señalado en los puntos anteriores, las virtudes se destacan de los actos voluntarios menos que los hábitos intelectuales adquiridos de las operaciones de la inteligencia. Por eso, según el planteamiento tradicional, cada virtud conserva su unidad en su respecto a actos voluntarios muy diversos, lo que no acontece con los hábitos intelectuales adquiridos.

Conviene añadir tres observaciones: la primera, que sin la sindéresis las virtudes morales no son posibles, porque los actos voluntarios son constituidos por dicho hábito innato, y porque las virtudes están estrecha-

158. Esta tesis es propia de Tomás de Aquino y aceptada por sus comentadores (cfr. por ejemplo, S. Ramírez, *De habitibus in commune, en Opera Omnia*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, vol. VI, art. 3, II A, 348; T. Urdanoz, *Comentarios a la Summa Teológica*, Madrid, B.A.C., vol. 5, 79).

159. Esto acontece también con la prudencia, la cual se entiende, por lo común, como una virtud dianoética o propia de la razón práctica.

160. Las virtudes son disposiciones que arraigan los actos en la potencia. Por su parte, los hábitos intelectuales, por ser netamente superiores a las operaciones intelectuales, no son disposiciones, sino actos en sentido estricto.

mente imbricadas en dichos actos. La segunda, que la doctrina tradicional organiza el estudio de las virtudes a partir de cuatro de ellas, a las que suele llamar virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Las virtudes restantes se consideran como partes potenciales de alguna de ellas, es decir, como virtudes que la acompañan y le están subordinadas; o como partes integrantes, es decir, como virtudes que se combinan para hacer posible los actos de una virtud cardinal; o como partes subjetivas, que vienen a ser divisiones de las virtudes cardinales según el objeto sobre el que versan; ahora bien, como se ha indicado en el apartado anterior, la virtud culmina en la amistad. La tercera es ésta: es preciso conceder mayor atención a los llamados hábitos productivos, cuya rectitud es muy relevante dentro de lo que se suele llamar moral especial.

2. *La prudencia*

a) *La versión tradicional de la prudencia*

Para los aristotélicos, la primera virtud moral es la prudencia[161]. De acuerdo con su denominación griega —*fronesis*—, es un hábito intelectual que, por versar sobre la vida activa, perfecciona la razón práctica. De acuerdo con su etimología latina, prudencia se toma del verbo *provideo*, que significa prever, ver antes, ver de lejos[162]. Según esto, algunas dimensiones del conocimiento prudencial tienen que ver con el pasado y con el presente, pero, sobre todo, la prudencia versa sobre el futuro, es decir, ordena la conducta que se ha de ejercer.

Por eso, Tomás de Aquino sostiene que la materia de la prudencia es lo operable por nosotros, considerado tanto desde el punto de vista del bien como de la verdad[163]. Si la prudencia no considerara lo operable se-

161. Sobre este tema puede verse el profundo estudio de Juan Fernando Sellés titulado *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 90, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

162. "Nomen prudentiae sumitur a providendo" (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 55, a. 1, ad 1). El término griego que se corresponde con el latino es *pronoia*. En la exposición de esta virtud, Tomás de Aquino parte sobre todo de Aristóteles, en especial en su amplio comentario al libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

163. "La materia de la prudencia es el bien operable por nosotros" (*Comentario a las Sentencias*, III, d. 23, q. 2, a. 2 b, c).

gún su verdad, no sería un hábito de la razón[164]. Pero por ser un hábito de la razón práctica no versa sobre la verdad en presente, pues lo operable por nosotros, aún siendo verdadero, es contingente[165].

De acuerdo con esto se describe la prudencia como *recta ratio agibilium*[166]. Esta descripción se encuentra en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Se habla de recta razón en cuanto que la prudencia rectifica o corrige la razón práctica. La verdad de la razón práctica reside en su corrección, en tanto que se ocupa de los medios conducentes al fin, pues los medios pueden ser más o menos acertados. En definitiva, a la prudencia corresponde encontrar el *justo medio*[167]. Ahora bien, según la filosofía tradicional, el justo medio es intrínseco a las virtudes de la voluntad, de donde se concluye que la prudencia dirige y regula todas la virtudes morales, las perfecciona y las completa[168]; de manera que cabe llamarla auriga como decía Platón, o generadora de las virtudes como añade Tomás de Aquino[169].

Sin embargo, la prudencia no es la única condición de la virtud moral; previamente se requiere el conocimiento del fin, que es superior al conocimiento de los medios dirigidos por la prudencia[170]. El conocimiento del fin corre a cargo de la sindéresis.

Según Tomás de Aquino, además de la simple aprehensión, los actos de la razón práctica son el *consejo*, el *juicio* y el *imperio*. Cuando la razón se perfecciona adquiriendo el saber aconsejar de modo recto y estable, se habla de un hábito que desde Aristóteles se denomina *eubulia*[171]. Próxima a ella está la *eustochia*, con la que se atina en el blanco, la cual en cuanto que versa sobre los medios se llama *sollertia*. La *eubulia* es imprescindible

164. "Las cosas agibles son materia de la prudencia según que son objeto de la razón, a saber, bajo la razón de verdad" (cfr. *Suma Teológica*, II-II, q. 47, a. 5, ad 3).

165. Cfr. *Comentario al De Anima*, III, cap. 4, n. 16.

166. Cfr. *Comentario a las Sentencias*, III, d. 23, q. 1, a. 4 a, ad 4; *Sobre las virtudes*, I, 6 ad 2; *Comentario a la Ética a Nicómaco*, VI, cap. 1, n. 2 y 3; *Suma Teológica*, I-II, q. 3, a. 6 c; etc.

167. Cfr. *Comentario a las Sentencias*, III, d. 23, q. 1, a. 4 b, ad 4; *Comentario a la Ética a Nicómaco*, X, cap. 12, n. 4; *Suma Teológica*, I-II, q. 64, a. 3 c; etc. El justo medio es una armonía superior a la exageración o desmesura de cualquier tendencia. El vicio, en cambio, es siempre un extremo, o por exceso —*hybris*— o por defecto. Esta noción procede de Platón y es aplicada por Aristóteles a las virtudes morales. Tomás de Aquino se ocupa de esta cuestión en la *Suma Teológica*, I-II, q. 64, y sostiene que el justo medio es la primera propiedad de las virtudes.

168. Cfr. *Comentario a las Sentencias*, II, d. 41, q. 1, a. 2, ad 6; *ibid.*, III, d. 33, q. 3, a. 1 b, ad 3; *ibid.*, III, d. 27, q. 2, a. 46, ad 1; *Suma Teológica*, II-II, q. 166, a. 2, ad 1; etc.

169. Cfr. *Suma Teológica*, II-II, q. 129, a. 3, ad 2.

170. "No pertenece a la prudencia fijar el fin de las virtudes morales, sino sólo disponer de aquellas cosas que miran al fin" (*Suma Teológica*, II-II, q. 47, a. 6 c).

171. Cfr. *Comentario a la Ética a Nicómaco*, VI, cap. 8.

para perseguir el fin con medios buenos, lo cual, a su vez, requiere que el fin no sea particular[172].

La virtud que perfecciona a la razón en orden al juicio práctico es denominada por Aristóteles *synesis*[173]. Esta palabra puede traducirse por sentenciar bien, o sea, con sensatez o según la ley común. A estas dos virtudes se añade la *gnome*[174], que también versa sobre el juicio práctico, pero en aquellos casos no previstos por la ley. Por eso, frecuentemente, la *gnome* se equipara a la *epiqueia*[175].

Estas tres virtudes son entendidas por los aristotélicos como partes potenciales de la prudencia, o bien, como virtudes subordinadas a ella. Esta interpretación se debe a que tanto la *eubulia* como la *synesis* y la *gnome* preceden al acto voluntario llamado elección. En cambio, la prudencia en sentido estricto versa sobre el acto llamado imperio o precepto, que sigue a la elección y la conecta con la acción[176].

Como partes integrantes de la prudencia se suelen admitir la memoria o experiencia del pasado; la docilidad o disposición para escuchar el consejo ajeno; la providencia o previsión, porque la regulación prudencial se refiere sobre todo al futuro; la circunspección, o mirar a las circunstancias en que se encuadra la acción; la cautela, que es la previsión de las dificultades que se oponen a la ejecución de una obra y el recuento de los recursos de que se dispone. A estas partes integrantes se puede añadir la percepción, lo más realista posible, de la situación. A esto se le llama, en ocasiones, inteligencia en tanto que se refiere al presente. Tanto la experiencia como la inteligencia se ordenan a la providencia.

Las partes subjetivas de la prudencia se toman del objeto al que se refieren. Se acostumbra a distinguir la prudencia personal, que regula las relaciones entre particulares; la prudencia familiar, que es propia del cabeza de familia y se ordena a la crianza de los hijos y a su educación; y la pru-

172. Es propio de la *eubulia* inquirir sobre los medios, pues no basta aprehenderlos, sino que se ha de precisar su valor relativo. En la *sollertia* dicha inquisición es rápida, por lo que puede aconsejar con tino sobre medios imprevisibles o aparecidos de modo súbito.

173. Cfr. *Comentario a la Ética a Nicómaco*, VI, cap. 9, n. 1-8.

174. Cfr. *ibid.*, VI, cap. 9, n. 9.

175. Cfr. *ibid.*, VI, cap. 9, n. 10.

176. "Prudentia est praeceptiva opere et non solum consiliativa et iudicativa" (*Comentario a la Ética a Nicómaco*, VII, cap. 10, n. 3).

Admitir virtudes previas a la prudencia permite anticipar la inserción de la libertad en la *voluntas ut ratio*. Estas virtudes se entienden mejor si se tiene en cuenta el plexo de los medios, como he indicado en páginas atrás.

dencia política, que es propia del gobernante de la sociedad civil y se ordena al bien común[177].

Los vicios opuestos a la prudencia son: la imprudencia o privación del saber prudencial debido; la inconsideración, que es contraria a la *synesis*; y la negligencia, o inhibición del imperio. Cuando el fin al que se refieren los medios no es verdaderamente bueno, se habla de prudencia de la carne, que está estrechamente vinculada al deleite sensible; y, cuando los medios son simulados, se fragua otro vicio que se llama astucia[178].

b) *La prudencia y la unidad de las virtudes morales*

Como ya se anotó, el planteamiento tradicional de los actos voluntarios es analítico. Por eso el estudio sistemático de las virtudes presenta algunos inconvenientes, que a continuación trataré de resolver. Recuérdese que los hábitos de la voluntad se distinguen de los hábitos intelectuales porque nunca se adquieren del todo, y porque versan sobre actos muy diversos.

Si esto es así, cabe sostener la siguiente tesis: los actos voluntarios se distinguen estrictamente por la intensidad de la intención de otro, la cual es creciente porque dichos actos son constituidos por la sindéresis. Teniendo en cuenta que las virtudes morales están estrechamente imbricadas con los actos voluntarios, se ha de sostener que el crecimiento de las virtudes explica tanto su distinción como su carácter sistémico. Con otras palabras, una virtud se 'convierte' en otra atendiendo a la intensificación de la intención de otro de los actos voluntarios con los que se adquiere.

Según este criterio, la prudencia se 'convierte' en justicia, y la justicia en amistad. Por eso, en vez de hablar de partes potenciales de cada virtud, es preferible admitir que las virtudes inferiores son elevadas de acuerdo con lo que llamo su conversión: la justicia es prudente, y la amistad es prudente y justa, pero no al revés; por ejemplo, antes de su elevación, la prudencia no es justa.

177. Cfr. *Comentario a las Sentencias*, III, d. 33, q. 3, a. 1 d c.

178. Cfr. *Suma Teológica*, II-II, q. 53, a. 1 c y 4 c; *ibid.*, II-II, q. 54, a. 2, ad 3.

Tomás de Aquino distingue la prudencia de la *dinótica*, palabra que puede traducirse por ingenio. El ingenio no debe reducirse a la astucia; por otra parte, no es exactamente una virtud moral sino más bien una disposición natural, mayor o menor en cada hombre, de acuerdo con la cual se es más o menos industrioso o hábil en la combinación de medios. De todos modos, si esa disposición natural no existiera, la prudencia no sería posible (cfr. *Comentario a la Ética a Nicómaco*, VI, cap. 10, n. 16).

No sería acertado decir que, debido a su carácter potencial, cada virtud puede crecer indefinidamente. En rigor, las llamadas partes subjetivas constituyen una jerarquía que se explica por la elevación. Por ejemplo, la prudencia política es posible si la prudencia es elevada y convertida en justicia.

Por su parte, la fortaleza y la templanza son virtudes que establecen el dominio de la voluntad sobre las facultades apetitivas inferiores. A esto hay que añadir que son virtudes de la voluntad, o que no son fruto de los actos de los apetitos sensibles, pues la intención de otro de dichos actos es escasa o insuficiente para suscitar virtudes. Paralelamente, se puede llamar a la fortaleza y a la templanza virtudes cardinales, por cuanto que sin esas virtudes la integridad de la voluntad no se mantiene. Los apetitos sensibles también son modos de tender, con los que la voluntad no se confunde porque son inferiores a ella.

De suyo, los apetitos sensibles son sanos —salvo que sean afectados por alteraciones fisiológicas— y en este sentido naturalmente rectos. Por tanto, sus vicios son debidos al descarrío de la razón práctica, que consiste en atribuir a algún bien sensible el valor de fin último. De esta manera la razón práctica se despega de la voluntad, es decir, la deja en suspenso al sustituirla por la apetición sensible. En consecuencia, el apetito viciado oscurece la razón. Este peculiar círculo vicioso es semejante a lo que he llamado obsesión: la intención de otro no aumenta, sino que se detiene en un nivel muy bajo[179].

La razón práctica es el conocimiento de los medios y es corregida por la prudencia, que antes de su elevación a la justicia es fruto de los actos cuya intención de otro son los medios. Ahora bien, la prudencia es incapaz de corregir el descarrío de la razón práctica, y ello hasta el punto de que si ese descarrío tiene lugar, la prudencia desaparece.

Por tanto, es preciso admitir actos voluntarios dirigidos a la eliminación de los vicios de la apetición sensible, es decir, a mantener la integridad de la *voluntas ut ratio*. Tales actos son fuertes y templados; templados porque en cuanto que son fuertes no son violentos, y fuertes porque en tanto que templados son resistentes.

Para terminar este apartado, formularé dos observaciones. La primera dice así: el incremento de la intención de otro es posible por la distinción entre las cosas y los seres personales. Propiamente hablando, sólo las per-

179. Precisamente porque la intención de otro de los actos de los apetitos sensibles es escasa, para ellos tiene carácter de fin final.

sonas son fines, como indica atinadamente Kant[180]. En cambio, las cosas han de reducirse a la noción de medio, encuadrándolas en la noción de plexo.

La segunda observación se refiere al alcance de la *voluntas ut ratio*, que es preciso delimitar, porque la razón práctica no conoce el ser personal. Por tanto, los actos cuya intención de otro son las personas exceden la *voluntas ut ratio*.

3. *La justicia*

a) *La versión tradicional de la justicia*

Según la filosofía tradicional, la justicia es una virtud de la voluntad que se describe como el hábito según el cual de modo constante y perpetuo se da a cada uno lo suyo[181]; 'lo suyo' es el bien de otro ser humano. Por consiguiente, para ejercer el acto justo, se ha de estimar que el bien de otro ser humano no es menor —por ser de otro— que el bien propio —por ser propio—. La justicia implica la apreciación de la igualdad de los bienes, prescindiendo de que, al dar un bien a otro, uno mismo se priva de él. Esa igualdad es lo que se llama *lo justo*.

La justicia es un hábito imprescindible porque la voluntad humana tiende naturalmente al bien, pero no tiende naturalmente al bien de los demás. Ese bien excede la capacidad natural, ya que cada uno apetece su propio bien[182]. Dicho de otra manera, la justicia y la inclinación a la felicidad son divergentes, de manera que, sin una virtud sobreañadida la voluntad no podría llevar a cabo actos justos[183].

180. "Los seres racionales llámanse *personas* porque su naturaleza las distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. II, Buenos Aires, El Ateneo, 511).

181. "Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit" (*Suma Teológica*, II-II, q. 68, a. 1c).

182. Según Tomás de Aquino, cuando se trata de una inclinación natural no es necesaria ninguna rectificación virtuosa: "el amor natural es siempre recto, ya que no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza infundida por su Autor. Decir, pues, que la inclinación natural no es recta, es hacer injuria al Creador de la naturaleza" (*Suma Teológica*, I, q. 60, a. 1, ad 3).

183. Esta divergencia es señalada también por los modernos filósofos pragmatistas, a partir de David Hume.

Por tanto, aunque la justicia sea una virtud de la voluntad, no se puede explicar desde ella, ya que excede su inclinación natural. De aquí que sea precisa la ayuda de la ley natural para que la voluntad pueda tender, según esta virtud, a bienes que son externos a su inclinación natural[184].

La ley natural se suele describir como la participación en el hombre de la ley eterna de Dios[185]. De acuerdo con lo dicho, la ley natural no pertenece a la voluntad, sino a la razón, y se aplica a las virtudes ordenándolas a su fin. El bien al que la justicia inclina es siempre el que es debido a otros hombres[186].

Las partes subjetivas de la justicia son las siguientes: la justicia legal o general, la distributiva y la conmutativa. La primera establece la relación de cada hombre con la comunidad social; la segunda sienta la relación de la comunidad a los individuos; y la tercera, la relación de unos individuos a otros. La justicia general ordena los actos de todas las demás virtudes al bien común[187], sin reducirse por ello al conjunto de esas virtudes.

Por su parte, la justicia particular se divide en justicia conmutativa y distributiva. Se distinguen porque el justo medio de la justicia conmutativa es una medida proporcional; en cambio, el justo medio de la justicia distributiva es una medida igual. Si la capacidad es mayor, las cargas también deben serlo; y si la necesidad es mayor, la ayuda ha de aumentar. Sin embargo, en una compraventa, lo justo es que por lo vendido se pague lo que vale[188].

Las partes integrales de la justicia son dos. Ante todo, que se dé a cada cual lo que le es debido cuando todavía no lo tiene. Y la segunda, que se le respete cuando lo tiene, es decir, que no se le quite. Esta distinción no se da en otras virtudes.

A su vez, las partes potenciales de la virtud de la justicia son de dos clases. Si no se puede pagar lo que se debe, aparecen las virtudes de la religión, la piedad y la observancia. Si no se está estrictamente obligado a

184. Como observa Jesús García López, Tomás de Aquino habla de derecho natural y de ley natural, pero nunca de justicia natural, porque la justicia es un hábito sobreañadido a la voluntad. Me remito a su libro ya citado: *El sistema de las virtudes humanas* (282-322).

185. Cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 91, a. 2c.

186. La ley es una ordenación de la razón al bien común (cfr. *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 4 c).

187. “Así, los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común” (*Suma Teológica*, II-II, q. 58. a. 5 c.).

188. Desde luego, ‘precio justo’ no significa precio exacto, y es una noción muy relativa en la práctica.

satisfacer el derecho del otro, aparecen la gratitud, la veracidad, la afabilidad y la liberalidad[189].

b) *La justicia y la unidad de las virtudes morales*

Aunque no faltan motivos para entender la justicia como una virtud sobreañadida a la inclinación natural, pues es claro que con frecuencia se aprecian más los bienes propios que los ajenos —los cuales se suelen ignorar, e incluso se piensa que entran en conflicto con el propio interés—, este planteamiento no parece correcto por las siguientes razones:

En primer lugar, porque el hombre es naturalmente social y ello no puede ser ajeno a su tendencia voluntaria[190]. La intención de ser feliz prescindiendo de los demás es moralmente incorrecta y, de acuerdo con la teología moral, pecaminosa.

En segundo lugar, los bienes de los demás no dejan de ser bienes, por lo que si la voluntad prescinde de ellos, sería incapaz del bien trascendental y de la *macarousia*. Por eso, aunque la inclinación natural sea recta, no se injuria a su Creador si se admite que es intrínsecamente susceptible de virtudes, pues los hábitos son perfectivos de las potencias inmateriales sin necesidad de rectificarlas, y Dios las ha creado como perfectibles.

En tercer lugar, porque si la ley natural es la comunicación al hombre de la ley eterna, y a ella obedece la virtud de la justicia, es inaceptable que esta virtud se sobreañada a la voluntad, pues aquello a que inclina la ley eterna y el fin de la naturaleza no son discordantes[191].

189. La equidad es, más bien, una parte subjetiva de la virtud de la justicia legal, e incluso una virtud superior a ella.

190. Las relaciones sociales no son por principio conflictivas, como sostiene Hobbes.

191. En la *Suma Teológica*, II-II, q. 47, a. 6, Tomás de Aquino dice lo siguiente en el cuerpo del artículo: “Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse […] Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota […] ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis […] et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem”.

En la respuesta a la primera objeción dice: “Ad primun ergo dicendum quod virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis, quae dicitur synderesis […] non autem prudentia ratione iam dicta”.

Para resolver las ambigüedades señaladas, conviene insistir en que los actos voluntarios son constituidos por la sindéresis, y que la intención de otro de dichos actos es creciente. Es patente que la intención de otro de los actos justos es superior a la de los actos prudentes, los cuales versan sobre medios y no sobre fines. Los actos justos versan sobre fines, a través de los medios. Al estudiar el llamado uso activo se trató de aunar la acción y la intención del fin, y se sentó la tesis según la cual las obras son penetradas de sentido: la acción no se detiene en la obra, sino que la atraviesa, prolongando su intención de otro en el modo de la *intentio finis*. Por ello también se dijo que la pluralidad de acciones da lugar a la virtud de la justicia[192].

Paralelamente el conocimiento de la ley natural corre a cargo de la sindéresis a la que, en cierto modo, equivale. En cambio, no corresponde a la razón práctica, cuyo alcance —como se dijo— se ha de delimitar, porque la razón práctica no conoce el ser personal, sino sólo los medios. Al describir la virtud de la justicia como la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo, se sienta la noción de lo justo, es decir, de la correspondencia entre el derecho y el deber. Pero dicha correspondencia sólo se da entre personas.

Por consiguiente, la virtud de la justicia es superior a la virtud de la prudencia, a la que eleva a su propio nivel en tanto que los intercambios y las distribuciones implican medios[193].

Termino este apartado formulando dos observaciones: en primer lugar, para entender jerárquicamente las llamadas partes subjetivas de la vir-

En la respuesta a la tercera objeción añade: “Ad tertium dicendum quod finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem: sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam”.

Lo que se dice en estos pasajes de la sindéresis respecto de la prudencia, con mayor razón hay que decirlo de la justicia.

192. A lo largo de la historia esta virtud ha sufrido numerosas quiebras, las cuales son debidas al descoyuntamiento de la acción y la intención, tema que examinaré en la Tercera Parte de este libro.

193. Propiamente, la prudencia elevada a justicia es la llamada prudencia política, a la que prefiero llamar prudencia gubernativa. Por su parte, la justicia más alta es la llamada justicia legal o general, la cual ordena la relación entre los que mandan y los que obedecen. Sin esa relación no es posible el bien común humano.

No es un pleonasmo la expresión justicia social, porque en la sociedad actual el comportamiento ético de los que mandan y los que obedecen en las empresas es necesario para controlar el enorme aumento de los medios. Me he ocupado de esta cuestión en *Antropología de la acción directiva*, libro escrito en co-autoría con Carlos Llano y publicado en Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997, 113-177.

tud de la justicia, se ha de resaltar que la más alta es la justicia legal o general, integrada también por la justicia social. En segundo lugar, sostengo que la virtud de la veracidad es más que una parte potencial de la justicia, pues sin comunicación la sociedad humana es imposible, y la veracidad es la clave de la comunicación.

4. *La amistad*

a) *La amistad según Aristóteles*

Aristóteles dedica los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* al estudio de la amistad (*philia*; al menos una vez habla de *ágape*). Afirma, desde el principio, que se trata de una virtud o que va acompañada de virtud, y estima que es lo más necesario (*anakaiotaton*) para la vida. Sin amigos nadie querría vivir, aunque poseyera los demás bienes, porque la prosperidad no sirve de nada si se está privado de la posibilidad de hacer el bien, la cual se ejercita, sobre todo, respecto de los amigos. Asimismo, en los infortunios se considera a los amigos como único refugio. Resumo los pasajes en que Aristóteles precisa estas dimensiones de la amistad:

"La presencia de los amigos en la buena fortuna lleva a pasar el tiempo agradablemente y a tener conciencia de que los amigos gozan con nuestro bien. Por eso debemos invitarlos a nuestras alegrías porque es noble hacer bien a otros, y rehuir invitarlos a participar en nuestros infortunios, pues los males se deben compartir lo menos posible. Con todo, debemos llamarlos a nuestro lado cuando han de sernos de ayuda, y recíprocamente está bien acudir de buena voluntad a los que pasan alguna adversidad aunque no nos llamen, porque es propio del amigo hacer bien, sobre todo a los que lo necesitan y no lo han pedido, lo cual es para ambos más virtuoso. De todos modos, no es noble estar ansioso de recibir favores, por más que igualmente hemos de evitar ser displicentes por rechazarlos"[194].

"Los amigos se necesitan en la prosperidad y en el infortunio, puesto que el desgraciado necesita bienhechores, y el afortunado personas a quienes hacer bien. Es absurdo hacer al hombre dichoso solitario, porque nadie

194. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 1171 b 14-25.

querría poseer todas las cosas a condición de estar solo. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos”[195].

Los hombres, aun siendo justos, necesitan la amistad; y los hombres justos son los más capaces de amistad. La amistad es, además de necesaria, bella. Por eso se alaba a los que aman a sus amigos, e incluso se equiparan los hombres buenos a los amistosos. A continuación, Aristóteles expone tres clases de amistad. En cada una de ellas se da la reciprocidad; sin algún tipo de reciprocidad, la amistad es imposible. Por eso sería ridículo desear el bien del vino; sólo se desea que se conserve para tenerlo. El vino es un bien medial.

La primera clase es la amistad perfecta, que se da entre los hombres buenos e iguales en virtud, ya que éstos quieren el bien el uno del otro en cuanto que son buenos, y son buenos en sí mismos (*khat-auto*). Esta clase de amistad es la más permanente. Con todo, estas amistades son raras porque tales hombres son pocos y, además, requieren trato, pues sin él, no cabe el conocimiento mutuo. El deseo de amistad surge rápidamente, pero la amistad no.

La segunda clase de amistad es la de aquellos que se quieren por interés, o no por sí mismos, sino en la medida en que se benefician en algo los unos de los otros. La tercera clase de amistad es la de los que se quieren por el placer. Por tanto, en los que se quieren por interés, la amistad obedece al propio bien; y en los que se quieren por el placer, al propio gusto. En estos casos, la amistad se subordina a los bienes mediales. En suma, estos dos tipos de amistad son imperfectos, y por eso fáciles de disolver: cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, la amistad desaparece.

Las reclamaciones y reproches son propios de la amistad por interés. En cambio, en la verdadera amistad no se dan. Por eso, el que aventaja al amigo en el beneficio prestado no se lo echará en cara, ya que los dos procuran el intercambio de bienes. De las dos últimas maneras pueden ser amigos entre sí hombres malos, porque los malos no se complacen en sí mismos si no existe la posibilidad de algún provecho o placer.

En la primera clase de amistad se defiende al amigo de las acusaciones, porque no es fácil creer lo que otro diga de un amigo, a quien uno mismo ha tratado durante mucho tiempo. Además, en los buenos se da la confianza mutua y la imposibilidad de agraviarse, y los demás requisitos de la verdadera amistad. En cambio, en los otros tipos de amistad hay una mezcla con algún mal, por lo que, en rigor, lo son sólo por analogía.

195. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 1170 a 13-17.

La virtud del amigo consiste en querer. Por eso los aduladores no son verdaderos amigos, ni tampoco los que buscan el propio provecho. Como el querer es una actividad (*enérgeia*), la amistad es más excelente en los seres humanos más activos.

Existe otra clase de amistad basada en la *superioridad*, como la del padre hacia el hijo, y la del gobernante hacia el gobernado. En estas amistades el intercambio de bienes debe ser proporcional. Por otra parte, en cualquier comunidad hay alguna clase de justicia y de amistad. Por eso, es cierto el proverbio que dice que "lo de los amigos es común", pues la amistad existe en comunidad.

A partir de aquí, Aristóteles examina de qué manera los distintos regímenes políticos favorecen o degradan la amistad. Por otra parte, al hombre bueno su intelecto le proporciona en abundancia la *contemplación*. Por eso, el hombre bueno es concorde con sus amigos y busca su compañía, pero como la teoría proporciona la autarquía también puede pasar algún tiempo consigo en tanto que contempla, aunque después, por la efusión que comporta la amistad, se lo comunique al amigo.

La esencia de la amistad reside en el compartir, en el conversar y en el compenetrarse. En ella el hombre se encuentra en la misma relación respecto del amigo que consigo mismo. Por eso Aristóteles sostiene que el amigo es otro yo, idea que repite Cicerón. Son incompatibles con la amistad la adulación, la zalamería y el servilismo, pues son contrarios al amor y a la verdad.

En definitiva, la amistad se cifra en un crecimiento moral que es facilitado por las acciones conjuntas a las que ordena. Los actos de esta virtud consisten en cooperar. La cooperación implica la igualdad, que es característica de la amistad: la intención de otro se incrementa en tanto que es común, de manera que los amigos se ayudan en dicha tarea, y no sólo en remediar las situaciones desgraciadas[196], pues la virtud conduce también a corregir los errores del amigo.

Estas averiguaciones de Aristóteles son muy relevantes. Señalaré los siguientes extremos. En primer lugar, que la verdadera amistad destaca el bien que se encuentra en la persona humana como bien final. Al hombre se le quiere porque es bueno, y el bien se quiere porque es humano. El hombre malo no es capaz de amistad verdadera. Es incapaz de complacerse en el bien y de apreciarlo en otro, porque tampoco es capaz de apreciarse a sí mismo como bueno, ya que no lo es. Su intención de otro es deficitaria porque no es ratificada por él mismo. En segundo lugar, aclarada la reci-

196. Hoy se suele emplear la palabra *sinergia*, que es una versión débil de la ayuda amistosa.

procidad de la amistad, se muestra que la *philia* comporta una *autophilia* legítima. Si el amigo es otro yo, también uno mismo es un yo.

El quererse a sí mismo se suele llamar egoísmo. La postura de Aristóteles en este asunto es muy neta: se censura a los que se aman a sí mismos más que a nadie, y se les da el nombre de egoístas como si ello fuera vergonzoso. El hombre de baja condición lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es; por eso, se le reprocha que no hace nada ajeno a su propio interés. En cambio, el bueno obra por el honor, y más cuanto mejor es, o por causa de su amigo dejando a un lado lo que le concierne; el mejor amigo es el que quiere el bien de aquél a quien quiere por causa de éste. Pero esto puede aplicarse mejor que a nadie a uno mismo, porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo; por tanto, debemos querernos sobre todo a nosotros mismos[197].

Aristóteles aclara la cuestión del egoísmo atendiendo a los bienes que se quieren. El egoísmo de los malos consiste en asignarse a sí mismo la mayor cantidad de riquezas, honores y placeres corporales. Los codiciosos de estas cosas procuran satisfacer sus deseos, y en general la parte irracional de su alma. Como esto ocurre con frecuencia, el epíteto 'egoísta' ha adquirido un sentido peyorativo, porque en su mayor parte el amor a sí mismo es malo. Ahora bien, es claro que si alguien se afanara siempre por practicar la virtud, o por seguir el camino del honor, no se le llamaría egoísta ni se le censuraría. Pero un hombre así es más amante de sí mismo que el malo: se apropia de los bienes más altos y satisface a la parte principal de sí mismo. Por eso será también amante de sí mismo en más alto grado que el que es objeto de censura, y tan distinto de éste como lo es el vivir de acuerdo con la razón del vivir de acuerdo con las pasiones, y el aspirar a lo que es virtuoso del reducirse a lo que parece útil. Como es claro, si todos rivalizaran en realizar las acciones mejores, las cosas de la comunidad marcharían como es debido.

En suma, el hombre bueno debe ser amante de sí mismo, porque de esta manera se beneficia a sí mismo y, a la vez, será útil a los demás. En cambio, el malo no debe serlo, porque con ello se perjudica a sí mismo tanto como al prójimo. También es verdad que el hombre bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es preciso. Y preferirá vivir noblemente un año a vivir muchos de cualquier manera. También se desprenderá de su dinero para que tengan más

197. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 1168 a 28-35; 1168 b 1-14.

sus amigos; el amigo tendrá así dinero y él tendrá gloria. Por tanto, él escoge para sí el bien mayor[198].

Es claro que Aristóteles está de acuerdo con Sócrates, según lo presenta Platón en el *Gorgias*: la acción buena beneficia más a quien la ejerce que al beneficiado por ella, y la acción mala perjudica más a quien la lleva a cabo que a la víctima.

En suma, la medida de la ética se encuentra en la virtud y en el hombre bueno. La amistad es recíproca porque reside en querer. Comparado con el querer, ser querido es pasivo; por consiguiente, sólo si los amigos son activos, la amistad existe. Si el amigo se limita a esperar beneficios, la amistad se anula; en su lugar aparecería la filantropía. Por eso, Tomás de Aquino, sostiene que el que ama pretende no tanto al amado como su amor. Y ello hasta el punto de que si el amor no es recíproco se extingue[199].

El hombre sólo puede amarse a sí mismo si es bueno; el hombre malo no se complace en sí mismo si falta la posibilidad de algún provecho, que en rigor es diferente de él, pues lo que le aprovecha es un bien medial. Sólo en el hombre bueno la intención de otro es completa. Por eso la verdadera amistad va acompañada de virtudes, y sin ellas no es posible.

b) *La amistad cristiana*

La amistad cristiana contrasta con el sentido pagano de la amistad, que era exclusivista: se amaba al amigo y se odiaba al enemigo. También para Aristóteles los amigos son pocos. A esto conviene añadir que Aristóteles no ve que se pueda ser amigo de Dios, porque la amistad es entre iguales. De ahí concluye que el amigo no quiere para el amigo los bienes mayores, porque si el amigo se endiosara dejaría de serlo[200].

El Evangelio de la caridad sorprendió a los paganos, pues lleva consigo la hermandad de espíritu de acuerdo con la filiación divina. Sin embargo, la caridad cristiana, que eleva la amistad, debe recoger también las características que le son propias. Tomás de Aquino sostiene que la amistad es una virtud. Conoce muy bien la *Ética a Nicómaco*, a la que comenta pausadamente de un modo casi literal, pero sostiene también que la amis-

198. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 1168 b 15-35; 1169 a 1-37.

199. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, III, 151.

200. En hombre es ‘igualado’ con Dios con su elevación, la cual es una gracia divina. Aristóteles ignora dicha elevación.

tad y la caridad son diferentes. Por eso, en la *Suma Teológica*, en rigor, no se habla de la amistad sino de la caridad[201].

Las virtudes aristotélicas tienden a la felicidad natural. En cambio, el hombre cristiano persigue la felicidad perfecta, la cual no es posible sin el respaldo del amor de caridad. Con todo, la caridad no puede dejar de lado la amistad; ante todo, porque Jesucristo nos hizo sus amigos[202]. Por ser la caridad enteramente universal, pues hay que amar también a los enemigos, no se confunde con la amistad humana, a no ser como mera disposición, pues no cabe ser amigo de todos. Ahora bien, si se prescinde por completo de la amistad y se reduce el amor de los cristianos a la fraternidad, ésta puede perder operatividad y resultar insulsa.

Aunque esta apreciación no sea propia de los paganos antiguos, ha sido formulada por los críticos modernos del cristianismo. Cuando la caridad se enfría, suele incurrir en rigidez, y pierde su jugo vital o se reduce al sentimiento de filantropía[203]. Ante estos casos, a la crítica moderna no le falta razón. Sin embargo, está dirigida a una caricatura de la verdadera caridad.

Por lo pronto, la caridad cristiana apunta al destino eterno del hombre y no sólo a la felicidad en esta vida. Pero, además, perfecciona la amistad humana. Esto se desprende de la descripción que hace San Pablo de esta virtud: "la caridad es longánime, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no busca lo suyo, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera"[204].

Glosando este texto, cabe decir que son dimensiones de la amistad la fidelidad y la lealtad; tales dimensiones manifiestan su constancia. A ellas hay que añadir la sinceridad, el respeto, la generosidad y el afecto. La sinceridad es hablar sin rodeos y con confianza, así como disentir sin hipocresía y abrir libremente el propio interior: esto se llama franqueza. La generosidad lleva consigo el no reparar en los pequeños defectos que todos tenemos, y conduce a conceder un amplio crédito al amigo.

También la veracidad es una dimensión de la amistad, que la vincula con la libertad, y es incompatible con la constricción. Pero al amigo no se le deja sólo si incurre en errores de cierta gravedad, sino que se le corrige.

201. Cfr. Andrés Vázquez de Prada, *Estudio sobre la amistad*, Rialp, Madrid, 1975, 68.

202. *San Juan*, 15, 15-16.

203. La filantropía se dirige a la humanidad en general, es decir, a una abstracción. Por eso está sujeta a crisis, como se advierte en los moralistas escoceses desde David Hume, y también en Augusto Comte.

204. San Pablo, *Epístola I a los Corintios*, 13, 4-7.

En este sentido la amistad tiene un valor pedagógico. En efecto, el amigo es otro yo. La corrección es una apelación a la sindéresis del amigo, cuya luz es incompatible con los errores graves, sobre todo en el orden del querer. En suma, corregir al amigo es una muestra de la elevación de la prudencia y de la justicia como virtudes que acompañan a la amistad.

La prudencia es correctora de los actos voluntarios que miran a los medios. Por su parte, la corrección justa tiene carácter penal. En cambio, la corrección amistosa intenta directamente restablecer la limpidez de la conducta del amigo.

5. *Las virtudes productivas*

La distinción clásica entre *praxis* y *poiesis* —*agere* y *facere*— comporta una separación demasiado aguda: la *praxis* se orienta al fin del hombre, mientras que la *poiesis* está dirigida al bien de la obra. De aquí se sigue que la *poiesis* no perfecciona al hombre, de manera que los malos pueden ser hábiles productores, y las obras eficazmente realizadas al margen de su valor moral[205]. Por ejemplo, una obra de arte obscena puede ser bella; también el robo puede alcanzar una sofisticación técnica muy alta. En la medida en que la técnica progresa, esta disociación puede aumentar. Basta pensar en la práctica del aborto, y en las aplicaciones prácticas de los conocimientos biológicos que atentan contra la dignidad humana, por ejemplo, la fecundación *in vitro*.

Es claro que cuando las acciones productivas son inmorales, a la voluntad le compete corregirlas, evitarlas o censurarlas. Sin embargo, no por ello la aludida divergencia desaparece, pues se sigue sosteniendo que la producción no perfecciona al hombre, pues la obra es exterior a él, mientras que el perfeccionamiento del hombre es interior. Paralelamente, se entiende que la producción no pertenece propiamente a la voluntad, sino a

205. "El bien del arte se considera no en el mismo artífice, sino más bien en lo construido […] pues el hacer no es perfección del que hace, sino de lo hecho" (*Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 5, ad 1). "El bien de lo artificial no es el bien del apetito humano, sino el bien de las mismas obras artificiales, y por esto, el arte no presupone el apetito recto" (*Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 4 c). "De ahí que el Filósofo diga, en el libro VI de la *Ética*, que en el arte el que peca queriendo es preferible; en cambio, lo es menos acerca de la prudencia, como en las virtudes morales de las que la prudencia es directiva" (*Suma Teológica*, I-II, q. 21, a. 2, ad 2).

las potencias sujetas a ella en la acción. De acuerdo con esto, se distinguen los actos imperados de los actos elícitos[206].

Parece claro que las acciones productivas pueden dar lugar a hábitos, puesto que pueden repetirse, y con ello perfeccionarse; dichos hábitos pueden llamarse *habilidades*. Queda pendiente la cuestión de si son virtudes en sentido propio. La respuesta clásica es negativa.

A mi modo de ver, hay razones para sostener el carácter virtuoso de los hábitos productivos. En primer lugar, dichos hábitos perfeccionan el *trabajo* humano, el cual, aunque está al servicio del hombre, es imprescindible para su vida. En segundo lugar, porque sin los resultados del trabajo, la justicia quedaría vacía. En tercer lugar, como el trabajo es más eficaz cuando se realiza en común, comporta cooperación, la cual es una dimensión de la amistad. El intercambio de bienes y la ayuda al amigo en desgracia no son posibles sin trabajo. En cuarto lugar, el enlace de la acción con la intención comporta una revisión de la exterioridad de la obra, porque dicho enlace sólo es posible a través de ella. De acuerdo con esta rectificación de la noción de *uso*, se esclarece el valor moral del trabajo.

Por otra parte, el hombre ha sido creado para dominar el universo material, es decir, para trabajar[207]. De suyo, el trabajo humano perfecciona el universo. La tradición cristiana entiende la obra humana como *ornato*. En este sentido, he descrito al hombre como el perfeccionador-perfectible. El *ornato* del universo perfecciona también al hombre.

Las virtudes derivadas del trabajo humano son, al menos, estas dos: en primer lugar, la *laboriosidad*. Esta virtud no es sólo un remedio contra la ociosidad o la pereza —situación que propicia los vicios—, sino que contribuye al bien común. Tampoco se reduce al cumplimiento de la tarea que se desempeña, porque requiere inventiva[208]. De manera que, el hombre laborioso, se capacita para tareas nuevas. Por tanto, la laboriosidad no se confunde con la rutina. No basta con evitar las chapuzas, sino que es preciso aprender a trabajar mejor.

206. Los actos elícitos son los que realiza la voluntad. Los actos imperados son los que realiza cualquier otra facultad humana movida por la voluntad. Estos últimos actos son de dos tipos: aquellos en los que el influjo de la voluntad es terminante, que son los propios del uso; y los actos en los que el influjo de la voluntad puede ser contrariado, que son los que llevan a cabo los apetitos sensibles. Se suele decir que la voluntad ejerce un dominio político sobre ellos; en cambio, la noción de *uso pasivo* parece implicar un dominio despótico.

207. Cfr. *Génesis*, 2, 15.

208. Si se entiende la laboriosidad sólo como un remedio contra la ociosidad, la calidad del trabajo y su mejora se pierden de vista.

Si la laboriosidad se entiende como acabo de decir, se continúa en otra virtud, que es el *ahorro*. Ahorrar no consiste tan sólo en contener el consumo, y no se confunde con el simple atesoramiento, sino que mira al incremento cualitativo de la producción y, por tanto, a aprovechar la dimensión inventiva de la laboriosidad. Así entendido, el ahorro es propio del espíritu porque disminuye el gasto de tiempo. Desde luego, el trabajo exige tiempo, pero en la medida en que es mayor la intervención de la inteligencia en la ejecución de la obra, el gasto de tiempo disminuye. En rigor, no se trata de producir más de lo mismo en menos tiempo, sino de producir obras de mayor calidad.

H. La cuestión del mal

1. *La introducción del mal en la esencia humana*

Es indudable que el hombre es acosado por el mal. Esta circunstancia no tendría tanta importancia si la esencia humana no lo albergara, es decir, si el mal la acometiera desde fuera y no lo sufriera desde dentro. La experiencia del mal es plural, y se extiende desde las dolencias corporales, como son las enfermedades y el cansancio extenuante, hasta los afectos negativos del espíritu, como el hastío, la envidia y el desprecio a la esencia humana.

Por ser opuesto al bien, el mal alude a la voluntad. De aquí que, al intentar entenderlo ontológicamente, se haya dicho que no es una realidad positiva, sino una privación; y en tanto que la voluntad tiende al bien, el mal es la privación del bien debido. Tal privación es un impedimento: sumida en el mal, la voluntad se hace incapaz de alcanzar el bien. Este enfoque se encuentra en Agustín de Hipona.

Conviene añadir que el mal es la mentira opuesta a la verdad de la voluntad. Como se ha dicho, la sindéresis constituye los actos voluntarios en tanto que ilumina la verdad de la voluntad. Ahora bien, si el mal oscurece la verdad de la voluntad, la constitución de los actos voluntarios es impedida. Por consiguiente, el mal comporta para la voluntad una catástrofe más grave de la que se desprende de la noción de privación. Los afectos negativos del espíritu se explican al tener en cuenta que la privación del

bien es inseparable de la falsificación que turba la iluminación de la sindéresis.

Al tratar de la fortaleza y de la templanza como virtudes, se habló del descarrío de la razón práctica que, según se dijo, se cifra en dejar en suspenso la *voluntas ut ratio* al sustituirla por la apetición sensible. Como es claro, dicha suspensión es mala. Sin embargo, las virtudes citadas son un remedio con que se restablece la voluntad racional.

El mal que aquí se intenta describir es mucho más grave que ese descarrío, que es una consecuencia suya. Con otras palabras, el dejar en suspenso la voluntad no es lo mismo que el *entenebrecimiento* de su verdad. Por otra parte, lo que he llamado su sustitución por los apetitos sensibles no es la privación de todo bien.

Aquí nos ocupamos de un problema muy agudo, a saber, la aparición de aquello que desvencija la vida del hombre. Se parte de la convicción de que la esencia humana no tiene, en principio, nada que ver con el mal. Sin embargo, el mal es indudable, por lo que su aparición ha de ser debida a un acontecimiento situado en el inicio de la historia. La doctrina cristiana penetra en este asunto al hablar del pecado original[209].

Se ha de tener en cuenta una primera observación: la ciencia del bien y del mal es divina, y no humana. Por tanto, pretender adquirir dicha ciencia le estaba prohibido al primer hombre. Esto significa que no le era propio determinar la diferencia entre el bien y el mal. Sin embargo, según el relato bíblico, la serpiente, sirviéndose de medias verdades, tentó a Eva diciéndole que la prohibición obedecía a que Dios sabía que la posesión de esa ciencia les haría iguales a Él. Al ceder a la tentación esa adquisición tuvo lugar, pero fue una desdicha porque entender el mal excede nuestra capacidad.

La diferencia entre el bien y el mal pertenece a la ciencia divina. No incumbe al intelecto humano establecerla. Por tanto, el pecado original consiste en que Adán y Eva, y su descendencia, se han atrevido a declarar lo que es bueno y lo que es malo prescindiendo de Dios. De esta manera, la libertad humana se independizó de su Creador. Hasta aquel momento todo era bueno para el hombre, porque todo lo que Dios ha hecho para él es bueno, y la esencia humana muy buena. Por consiguiente, en cuanto el hombre se atribuye la apreciación de esa alternativa, modifica su puesto en la creación e introduce en su espíritu una divergencia perversa. Más aún,

209. La Encíclica de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* contiene una glosa del primer pecado humano.

atreverse a decir que algo es malo equivalía en aquella situación a enmendarle la plana a Dios; lo que es una blasfemia.

El pecado original se detecta a lo largo de la historia. Se aprecia en la *gnosis*, la cual sostiene la diferencia entre el Dios creador, que es un Dios torpe, y el Dios salvador, que enmienda la torpeza divina[210]. Por su parte, Nietzsche dice que la gran osadía del idealismo alemán es haber puesto el mal en Dios. Así pues, el ejercicio de los actos malos, al entrañar la desobediencia a Dios, aísla a la persona humana. Como se dijo, una persona aislada es una pura tragedia, porque su acto de ser es radicalmente co-existencial. Asimismo, la persona humana se distingue realmente de su esencia, cuyo ápice, según se ha indicado, es la sindéresis. Al aislarse, la persona humana se ve constreñida a buscar en su esencia su propia réplica. Con ello, la sindéresis se desvirtúa.

La pregunta: ¿por qué pecó el hombre? no está bien planteada. La tradición cristiana habla del *mysterium iniquitatis*. En rigor, el pecado carece de causa eficiente, puesto que reside en que la criatura se atrevió a pensar que algo creado es malo, es decir, a corregir los planes de Dios. En cualquier caso, la voluntad humana no está completamente corrompida. La prueba de ello es que es capaz de virtud. Desde este punto de vista, la virtud nos aparta de la diferencia entre el bien y el mal, y nos concentra en el bien, pues está en la línea del perfeccionamiento o del crecimiento esencial[211].

En su comentario al libro II de las *Sentencias* (d. 32, q. 9) Tomás de Aquino sostiene que el pecado de Adán es un pecado de ciencia; la ciencia empecatada es denominada, de acuerdo con el texto revelado, ciencia del bien y del mal. Según esto, la ciencia sin pecado, adecuada al hombre, verdadera, es la ciencia del bien y *sólo* del bien. La ciencia pecaminosa es la ciencia de la disyuntiva bien-mal. Por lo pronto, dar cabida o tener que ver con el mal ya es malo, si en principio el hombre no tenía que ver con él. Como la ciencia humana se ejerce respecto del universo, la ciencia del bien y del mal implica una apreciación de la obra divina según esa disyuntiva; y esto ofende a Dios, pues la obra divina no es mala de ningún modo.

210. En la glosa luterana a la *Epístola a los Filipenses*, 2, 6-11, se expone una idea parecida: si la naturaleza humana está radicalmente corrompida, la redención es una autojustificación divina.

211. Tomás de Aquino sostiene que al elegir el mal no se ejerce la libertad, es decir, que cometer un pecado es un signo de libertad, pero no un acto libre en sentido estricto.

En un comentario a la *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II, expongo con mayor amplitud el pecado original ("La *Sollicitudo rei socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en *Estudios sobre la encíclica 'Sollicitudo rei socialis'*, Aedos, Madrid, 1990, 63-119. Publicado como parte de *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 137-211). Es oportuno ofrecer aquí un resumen de ese texto.

Añádase que si la ciencia del bien y del mal conserva su carácter operativo, da lugar a la aparición del proyecto de corregir el universo. El dominio es, entonces, injerencia, intento de ponerse operativamente en el lugar de Dios. En este proyecto el hombre se separa de Dios, actúa solo, por su cuenta, y no se apoya ni espera en Él. Aquí está la razón formal primordial del pecado: la blasfemia, la escisión, la soberbia presuntuosa, la muerte de la esperanza, la soledad.

Por otra parte, la ciencia del bien y del mal es errónea —lo que también ofende a Dios—, pues el proyecto de corrección se aprecia como bueno y lo corregido como malo. Esto hace de la disyuntiva una distorsión aberrante y ociosa: el hombre intenta hacer lo que no debe hacer y, en cambio, omite hacer lo que debe. Con ello se desencadena una indigencia que condiciona el actuar subsiguiente, el cual no puede ser simplemente perfectivo, pues ha de atender a las necesidades del mero mantenimiento de la vida en el tiempo. Cuando el hombre no obedece a Dios, el mundo se le rebela y no lo reconoce como señor.

En el hombre, la ciencia del bien y *sólo* del bien, es superior a la ciencia del bien y del mal. La primera es incrementable desde su inicio: temporalmente, *sólo* del bien significa *más bien*. La segunda es correctiva, y esto significa que está enmarañada en una pedantería y altanería huecas, en una complicación estéril. La creación del universo es buena. La creación del hombre es llamada «muy buena». La relación de las dos creaciones ordena lo bueno a lo muy bueno. Lo muy bueno —el hombre— no debía enzarzarse en la disyuntiva entre lo bueno y lo malo, que sólo puede significar tardanza, deterioro, ineficacia.

Según esto, la ciencia del bien y del mal produce consecutivamente una cierta confusión entre la ciencia y la sexualidad. El desorden sexual no es lo primordial del pecado de ciencia, pero sí una consecuencia inevitable. Del pecado original derivan toda una serie de errores —por ejemplo, los *gnósticos*— acerca de la sexualidad. Es evidente que el desmantelamiento de la moralidad ordenadora de la operatividad sexual forma parte de las intenciones de muchas ideologías.

2. *El enigma del mal*

Si el mal no pertenece, en principio, a la esencia humana, después del pecado es un deber moral apartarse de él y proponerse desterrarlo. Por eso, el primer imperativo de la sindéresis se amplía: *haz el bien y evita el mal*.

Ello comporta que, en la historia, el hombre es capaz de descubrir lo que es malo, tanto dentro de sí como en su entorno. Asimismo, si no se aparta de Dios, con su ayuda puede atenerse al bien y resistir la tentación con esperanza de éxito. Sin embargo, el mal es plural y, en tanto que consecutivo al pecado original, algunos males no se pueden evitar; por ejemplo, la muerte[212].

Ahora hemos de ir hasta el fondo del asunto. Para ello conviene insistir en algunas observaciones. Si en principio, la esencia humana no tiene nada que ver con el mal, y si la ciencia del bien y del mal es exclusiva de Dios, es inevitable concluir que el hombre es incapaz de *comprender* el mal. Incluso si el hombre alberga dentro de sí el pecado, y puede notar que el bien es distinto del mal, para él el mal es completamente ininteligible. Precisamente por ello se ha dicho que el mal entenebrece la verdad de la voluntad.

Más aún, la sindéresis no ilumina el mal: el mal está ahí en tanto que indescifrable, como una excepción a la iluminación esencial. No es que el mal no exista sin más, como la nada, sino que, cuando es albergado por la esencia humana, le es extraño y permanece impenetrable. Por decirlo así, el mal es una grieta para la intelección; pero, a la vez, esa grieta no está vacía, sino que es ocupada por el mal.

La pregunta clásica de la filosofía, la pregunta por la esencia, no puede plantearse cuando se trata del mal. El mal es refractario a ella, puesto que no es inteligible. Por tanto, está justificado sentar la equivalencia del mal y el sufrimiento humano. Al igual que el mal, el sufrimiento es incomprensible. En última instancia, para el hombre, el sufrimiento carece de sentido[213].

Es patente que a lo largo de la historia el hombre ha dedicado un gran esfuerzo encaminado a librarse del sufrimiento. A ello obedece, por lo pronto, la medicina. Asimismo, desde otras actitudes se ha pretendido buscar una solución al problema del sufrimiento enmarcándolo en una concepción global del mundo y de la vida. Mientras que la medicina se encara con el sufrimiento partiendo del propósito de curarlo, las otras actitudes intentan soslayarlo, huir de él o resistirlo apelando a otras instancias[214].

212. Como dice San Pablo: “post peccatum, mors” (*Romanos*, 5, 12).

213. He dedicado al sufrimiento un estudio titulado “El sentido cristiano del dolor” en *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999, 207-264.

214. El propósito de curar no es una categoría mental, sino mas bien una dedicación, a cuyo servicio está el armazón científico de la medicina. La curación es posible *in casu*, porque algunos sufrimientos concretos obedecen a causas contingentes y caen dentro del radio de acción de los

Con todo, no existe ninguna forma de actividad simplemente humana y ningún producto cultural que arrojen luz sobre el sufrimiento como tal. Cabe encontrar obras humanas en cuya producción ha tenido parte el dolor, o en las cuales el hombre aparece afectado por él. Pero en ninguna de ellas el sufrimiento está descifrado. Las actitudes humanas ante el sufrimiento son insuficientes porque, en última instancia, el enigma del sufrimiento sólo puede resolverse si se encuentra su sentido. Aunque el hombre sea incapaz de encontrarlo, para Dios todo es posible. Por lo demás, como la ciencia del bien y del mal es exclusiva de Dios, su voluntad no es oscurecida por este último. Jesucristo, Dios hecho hombre, ha desentrañado el sentido del sufrimiento humano.

I. El crecimiento del querer

La intención de otro tiene que ser ratificada por el amor esencial. De alguna manera esta tesis se refleja en la sentencia socrática según la cual cuando uno comete un asesinato se convierte en asesino; y rectifica en su mismo terreno la convicción expresada por Nietzsche al decir que para despreciar tengo que aceptarme como despreciador.

En cambio, en la expresión «yo pienso algo», *yo* no forma parte del *pienso*: *ver-yo* suscita el ver, pero no a sí mismo[215]. Pero cuando se trata de la voluntad no es así. En la expresión «yo quiero», *quiero* no puede ser sin el *yo*. El yo tiene que comprometerse en el quiero para que el querer sea; el yo tiene que constituir los actos que comportan intención de otro. Sin esa constitución la intención de otro no es posible[216].

medios humanos, pero no *in genere*, pues la raíz del sufrimiento como tal es honda y está sustraída a la acción científica.

215. Por eso es erróneo mantener que el conocimiento es una relación reflexiva sujeto-objeto.

216. La constitución del acto no implica la constitución de lo otro, precisamente porque se trata de lo otro. Insisto, cuando el acto tiene intención de otro, la constitución del acto no afecta a lo otro, sino que lo respalda. En cambio, como el pensar posee lo pensado, si *ver-yo* fuera constituyente del pensar, no cabría pensar ningún objeto más. Al decir “yo pienso la mesa”, el yo no añade nada: se ha de tomar “pensar la mesa” sin comprometer el yo en “el pensar” o en la intención que remite a “la mesa”. Pero cuando se dice “yo quiero un bien”, es inevitable incluir el *yo* en el *quiero*, pues ambos son reales como *querer-yo*. En los actos voluntarios más intensos, el yo cede el paso a la persona.

Por consiguiente, el acto voluntario es para el yo un compromiso. La diferencia con el pensar es muy clara, y es notada por Moore y en cierto modo por Wittgenstein. Seguramente Descartes también se da cuenta de ello al decir que la duda tiene un papel en el conocimiento, pero no en la ética. La duda metódica consiste en la separación del *sum* y el objeto. En cambio, no es posible llevar la duda a la moral; como dice Descartes, ello conduciría a cometer errores extravagantes.

Desde este punto de vista, el acto voluntario es menos separado o menos discontinuo que el acto de pensar. Pero ello no implica desdoro para el acto voluntario. Para expresar este punto de una manera más significativa, cabe decir que la voluntad es curva. Esa curvatura se cifra en que el acto voluntario tiene que ser constituido de tal manera que el bien trascendental motive querer más otro, es decir, el crecimiento de la actividad voluntaria.

La noción de *obligación* se entiende bien desde aquí. Por eso cabe hablar de una virtud que surge de la constitución de lo voluntario. Es la *fidelidad*, el no volverse atrás. En Derecho se dice *pacta sunt servanda*: lo que se ha pactado hay que cumplirlo. En cualquier caso, si se constituye un acto voluntario, al suspenderse el *querer-yo*, ese acto deja de ser. Insisto en que esto no es preciso para la inteligencia, porque la operación intelectual es un acto detenido; por decirlo así, se puede pensar sin querer; en cambio, no se puede querer sin *querer-yo*. Ello equivale a que la comparecencia del yo en el querer comporta un compromiso, un obligarse. En principio, los actos voluntarios no se deben anular. Las virtudes fortalecen los actos, es decir, expresan el deber moral de constituirlos.

Los actos buenos *no deben* ser desasistidos. 'Yo debo' significa que el acto bueno obliga a no dejar de constituirlo. Obligarse es vincularse. De esta manera se resalta la importancia de *querer-yo*. La obligación es inherente a la curvatura de la voluntad. Los actos voluntarios comprometen a no dejar de *querer-yo*, es decir, a no extinguir los actos. La obligación no debe interpretarse de una manera fijista.

En definitiva, la sindéresis ilumina el significado profundo de la obligación: *no dejar de querer el bien*. El deber es justamente el ser fiel a los actos voluntarios. Respecto de ellos no cabe indiferencia. En definitiva, el yo no debe desasistir al acto; o dicho con mayor precisión, el yo no debe dejar de querer en un sentido creciente. Desde luego, la sindéresis siempre puede advertir que es posible desasistir un acto voluntario concreto. Y que es obligado hacerlo si el acto es malo. En ese caso, *querer-yo* está obliga-

do a rechazarlo[217]. Pero, insisto, de modo global los actos buenos no deben ser revocados.

1. *El carácter de* además *de la persona y la obligación de querer*

Es preciso señalar ahora que la co-existencia es sobrante respecto de los actos de la voluntad; dicho sobrar es el carácter de *además*. Que la persona es *además* del pensar es claro, puesto que no forma parte de él, sino que el carácter de *además* se desaferra del pensar; por eso, la tercera dimensión del abandono del límite lo toma como punto de partida. En el caso de la voluntad la persona es, asimismo, *además*, porque la constitución de cualquier acto voluntario como *querer-yo* no la agota: ningún acto voluntario es la realización de la persona, pues *querer-yo* pertenece a la esencia humana. Aquí añadiré algunas indicaciones sobre la coherencia del querer con el carácter de *además*.

El acto de co-ser personal se distingue realmente de los actos constituidos como *querer-yo*[218]. Pero la obligación, el deber, el compromiso, no pueden entenderse de un modo fijo, porque la intencionalidad del acto voluntario, por ser de alteridad, no puede quedar detenida. Por consiguiente, y aquí entran en juego las virtudes, la curvatura de la voluntad, es decir, la constitución de lo voluntario, introduce una nueva intención: la intención propia del acto, y un incremento de esa intención que es debida a la sindéresis.

El acto voluntario no puede ser constituido simplemente para quedarse en él. En tanto que el acto voluntario tiene intención de otro es menester aumentarlo. Aquí está el meollo de la curvatura: querer lo otro no basta; es menester *querer-querer-más*. Querer-querer-más se corresponde con querer que sea real más bien. Y para que sea real más otro, en tanto que el acto es intencional respecto de otro, es imprescindible querer-querer-más. Ésta es la esencia de la fidelidad, a saber, una actividad de promoción. El amor promueve lo otro según una intención no sólo de otro, sino de más querer, o sea, reforzando la intención. De este modo, la constitución del

217. Recuérdese que los actos malos no son constituidos, por lo que no son posibles sin la turbación de la sindéresis.

218. El límite mental se detecta en tanto que interior a *ver-yo*, no a *querer-yo*. Los actos voluntarios no son actos detenidos o fijos.

acto voluntario es coherente con el carácter de *además*. Debido a su estructura donal, la persona no puede conformarse con un querer detenido[219].

Desde luego, un querer debe ser desasistido cuando es oscurecido por el mal, porque entonces queda detenido. La apertura trascendental de la persona exige que el acto voluntario que tiene que ver con lo otro determinadamente, ha de ser rebasado, porque la medida de otro de ese acto no es completa. La curvatura no es reflexiva, sino un avance en dos frentes: querer más querer y más otro. Si en vez de querer se habla de amor, se encontraría que es obligatorio no revocar los actos de amor. Pero desde la persona hay algo más que esa obligación, y es aumentar el amor. No se puede hablar de medida fija en el amor, y correlativamente en la intención de otro.

En tanto que la intención de otro equivale a la intención de bien, querer-más significa querer *aumentar lo otro en el ser*. La intención de otro no agota el ser; lo otro, el bien, se pone en el ser en virtud de la intención de otro del acto voluntario. Ahora bien, con ello no se aumenta la alteridad del ser en cuanto tal, sino la intencionalidad del querer[220].

Al querer-querer-más, si efectivamente se consigue, aumenta la razón de otro. Cuando se trata de otra persona, la única manera de que el quererla no sea solamente intencional respecto de sus cualidades es quererla más, o sea, a ella en cuanto que es buena[221].

Como repite Juan Pablo II, la persona es el ser que Dios ama por sí mismo[222]. Al conformarse con constituir el acto con intención de otro manteniéndola fija, o sin incrementarla, el acto de amor a la persona no se constituye. Éste es, en definitiva, el gran problema que atraviesa la exposición de la voluntad y sus actos. ¿Cuál es el acto que satura la potencia pasiva pura, es decir, el respecto trascendental al bien? Es preciso tener en cuenta el *querer-querer-más*. No basta la intención de otro, es preciso in-

219. Nótese que si el querer se detiene, lo que en definitiva es querido es el yo. El egoísmo es menos justificable de lo que estima Aristóteles porque el yo no es un trascendental. En cambio, querer-querer-más es congruente con la trascendentalidad del bien.

220. La alteridad del ser es advertida por el hábito de los primeros principios. La alteridad del bien es iluminada por la sindéresis. El bien y el ser son trascendentales distintos.

221. De esta manera entra en juego la co-existencia con las personas. La virtud que se corresponde con este tipo de co-existencia es la amistad. Así se entiende la amistad de acuerdo con el método propuesto.

222. Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 12, 3. Según Kant la persona no es solamente medio. A esta observación kantiana se ha de añadir que, en tanto que no es un medio, la persona es amable por sí misma. Para eso hay que aumentar la razón de otro, y eso sólo es posible queriendo más.

crementarla. De acuerdo con esa línea ascendente, la intención de otro remite a la correspondencia amorosa.

Sin duda se puede querer una silla; quererla más significa enfocarla como mi silla favorita. Pero la silla apenas justifica esa consideración; en rigor, no es posible aumentar la alteridad de la silla porque se trata de un medio y, por tanto, de un bien finito. En cambio, la co-existencia con otras personas es incrementable de acuerdo con *querer-yo*. Como observa Agustín de Hipona, cuando se trata del amor nunca digas basta[223].

Nunca es bastante. De acuerdo con esto, la necesidad de la voluntad reside en encontrar aquellos otros que no detienen el querer-más. Así se desechan ciertos otros, no en el sentido de no aceptar que lo sean, sino porque no permiten querer-más. Son otros de poca monta. De ese modo el querer-más se concentra y, por ahí se puede empezar a entender que Dios es el bien absolutamente otro para la intencionalidad voluntaria. Ser absolutamente otro no entraña equivocidad. Horkheimer, fundador de la escuela de Frankfurt, al final de su vida tuvo preocupaciones religiosas, y llegó a pensar que Dios es el absolutamente otro. De acuerdo con un planteamiento estático se expresa así que Dios es equívoco o inasequible. Pero la voluntad es dinámica. Si la fe descubre el absolutamente otro, se cae en la cuenta de que es preciso querer-más siempre, porque nunca se agotará la intención de otro. Para la voluntad el absolutamente otro no es ningún hiato metafísico.

2. *Querer-querer-más*: *más otro*

Para *querer-yo*, el absolutamente otro es el ser ocupado enteramente por la razón de otro. Dicha ocupación equivale a la conversión del trascendental bien con el trascendental ser. Si el otro no es más que una parte de la realidad, no es posible un amor entero.

Por consiguiente, la curvatura de la voluntad es congruente con la intencionalidad peculiar de los actos voluntarios. Un acto de querer recae sobre otro en el modo de querer mejor. Ésta es la inquietud de la voluntad que no puede aquietarse más que en el absolutamente otro. Ese aquietamiento es el amor, y no exactamente el descanso que comporta la *fruitio*. La *fruitio*, en todo caso, es una parte del amor. Es posible que algunos en-

223. "Si dijeres basta, estás perdido. Ve siempre a más. Camina siempre, progresa siempre. No permanezcas en el mismo sitio, no retrocedas, no te desvíes" (*Sermo* 169, 15 (PL MG 38, 926)).

tiendan que es suficiente la felicidad, la posesión del bien. Pero de esta manera no se tiene en cuenta la persona. Es claro que todo acto voluntario cuya intención de otro sea limitada no puede aquietar el querer. Según esto, la libertad en el querer es el estar abierto al querer-más. No se trata de la libertad de elección, que sería querer más medios pero no el incremento del querer. El perfeccionamiento del querer se requiere para que la persona no quede para siempre insatisfecha.

Todo esto se puede estudiar filosóficamente, si bien a partir de un descubrimiento cristiano radical —el amor— que se aprovecha aquí para entender los actos voluntarios como constituidos. Por tanto, aunque no se sepa de antemano con qué acto se alcanza la culminación de la voluntad entendida en términos de *fruitio*, es decir, aunque ignoremos el acto correspondiente al sumo bien, filosóficamente se puede decir que el sumo bien se otorga al que quiere aumentar la intensidad de su querer. En el ápice voluntario, la esencia humana tiende, se tensa. En el nivel personal, el intelecto busca la réplica de que carece y el amar la aceptación. El amor esencial se asocia a esta búsqueda. Y eso se traduce en el incremento de la intención de otro. Lo característico del amor voluntario es que acata el otorgamiento[224].

El querer-más se resuelve en amor. Pero si el amor es la misma perfección de *querer-yo*, esa perfección no está simplemente vinculada con la razón práctica. Buscar, en rigor, es no detenerse en sí mismo. El carácter curvo de la voluntad no es un círculo reflexivo en que *querer-yo* se encierre. La voluntad no permite ese aislamiento, porque su intención es de otro, y querer mejor es querer-más otro. Para caracterizar la búsqueda suelo emplear el término *destinación*, porque estimo que significa más que mirar al fin. Dicho de otro modo, detrás del bien está el amor. Descubrir el amor es vislumbrar a Dios[225].

El amor requiere correspondencia; sin ella, el otro no es suficientemente otro. Por tanto, el querer aumentar lo otro en el ser no consiste en el afán de identificarse con el ser, sino que es la manera como el amor tiene que ver con el ser[226]. La correspondencia, aunque no sea actual, se puede

224. Desde aquí se accede al primer mandamiento de la Ley de Dios.

Si acudimos al testimonio de los grandes amadores, cabe recordar la expresión de una santa del renacimiento que, dirigiéndose a Dios, exclamó: “no te he amado nunca”. Esto equivale a decir: no me conformo con lo que te he amado hasta el momento; quiero más.

225. Como el bien es difusivo, está respaldado por el amor. La correspondencia amorosa puede llamarse *efusión*.

226. Plotino se equivoca. El amor va de uno a otro, no se disuelve en el otro. Es claro que entonces no sería posible amarlo.

esperar. El amor unilateral es cosificante. Es preciso un acto mejor que descubra que el amor es una donación recíproca.

3. *Predilección y dilección*

Es posible llegar a darse cuenta de lo que significa predilección si se considera que, siendo la persona —como dice Tomás de Aquino— *dignior in natura* y querida como tal por Dios, que llegue a existir una persona humana —cada quien— es sumamente improbable. Es claro que cada quién existe en la medida en que una gran cantidad de hermanos suyos no existen y que a lo largo de la historia la improbabilidad no desciende.

Si se tiene en cuenta el azar genético, sólo caben dos posibilidades: sostener que *cada quién* existe por pura casualidad —y, desde el punto de vista empírico esto no se puede negar—, o que el azar genético no explica que exista cada quién, porque una persona no es un hecho: *cada quién* es porque Dios lo ha querido, a costa de que una multitud extraordinaria de hombres posibles no hayan existido ni existirán jamás. *Cada quién* es una rara improbabilidad que sólo se puede explicar por la predilección divina. Por eso puede decirse que la persona es querida por sí misma al ser creada[227].

No aceptar ser quien se es, es sumamente grave; querer ser otro es producto de la desesperación. Pues *cada quién* es un don debido al amor de predilección. La persona humana es una novedad radical porque es creada directamente por Dios[228]. El contraste entre los hombres posibles que no llegan a ser y los que son, pone de manifiesto la dignidad personal y su dependencia de un amor divino de predilección. Se ha de responder con amor de dilección al amor de predilección. Es obvio que tanto el amor de predilección como el de dilección son libres y superiores a lo que en la tradición se llama acto electivo, porque éste se refiere a los medios, y los amores aludidos no.

227. Desde aquí se nota inmediatamente que programar los nacimientos técnicamente es una intromisión en un asunto propiamente divino. La fecundación artificial equivale a pretender que Dios obedezca a una planificación humana. Tan malo es separar el acto sexual de la procreación como separar la procreación del acto sexual.

228. Cabría objetar que lo mismo que se dice del hombre se puede decir de los animales, pues los animales de una especie existen a costa de que no existan muchos otros. Sin embargo, el animal no es persona, sino que cada uno es finalizado por su especie, y su generación es un simple medio para que ésta no se extinga. Por eso al animal no le afecta el problema de la aceptación de su ser. En cambio, la persona humana es querida por sí misma.

El amor de dilección significa querer a Dios por encima de todo. Por su parte, el amor de predilección puede entenderse como el querer divino eterno de las novedades personales. Ni el tradicionalismo ni la ilustración son capaces de abordar este asunto. La idea de progreso es muy superficial si se compara con la radical novedad de *cada quién*. En definitiva, la historia humana se ha de entender desde la creación de las novedades personales: las personas que antes no eran, empiezan a ser, y las que mueren se van de la historia, sin que ello comporte que dejen de ser.

Asimismo, en tanto que las personas humanas son novedades *extra nihilum*, su esencia comporta aportación. Por eso, las novedades de menor rango que acontecen en la historia son debidas a la novedad radical de la persona[229]. Amarse a sí mismo es incorrecto o vanidoso, pero ello no obsta el agradecimiento por haber surgido al ser como un quién, es decir, a la apreciación de la dignidad personal. Es indudable que dicho agradecimiento es superior a la virtud de la justicia. La Iglesia es experta en humanidad porque lo sabe: el camino de la Iglesia es el hombre, cada hombre, llega a decir Juan Pablo II.

Con todo, esta verdad en muchas ocasiones no es sospechada. Hoy reina el pesimismo acerca del ser humano. Se trata de una disconformidad consigo debida a motivos de escasa monta. Por eso, cuando se dice que nuestra cultura es una cultura de muerte, conviene añadir que lo es por desprecio al hombre, y no tan sólo a los demás, sino a uno mismo. El desprecio a uno mismo no está justificado si cada quién es persona, pues se apoya en el hecho de ganar poco dinero, o en sentirse un ser gregario que vive abrumado en una ciudad multitudinaria. Ello contribuye a que muchos hombres sean poco ambiciosos: su *intentio* y su esperanza están por los suelos[230].

He insistido en estos asuntos para aclarar que entender la *fruitio* como último acto de la voluntad es quedarse corto. No digo que no exista la fruición del bien, sino que es imposible sin el amor donal. De aquí se concluye un asunto difícil de ver, y es que la persona humana se parece al Hijo de

229. La interpretación de la historia desde la sentencia *nihil novum sub sole* no tiene en cuenta la novedad de la persona. Para algunos resulta abrumador que existan muchas personas; consideran que esa abundancia es aburrida, como si cada hombre que nace no fuese sino una repetición de los hombres anteriores. Desde aquí se llega a sostener la llamada política de control de la natalidad o de estabilización de la población. Es patente que el control de la natalidad ignora el valor aportante de la persona humana a través de su esencia.

230. El tema de la predilección divina arroja mucha luz sobre el ser personal humano. En el caso de la creación de los ángeles también se puede hablar de predilección divina. Desde luego, la esencia de los ángeles es más alta que la humana; pero a la persona angélica no le acontece lo que a la humana, porque los ángeles no llegan a existir a través de la generación.

Dios en Quién el Padre pone toda su complacencia[231]. Desde luego el Padre no pone toda su complacencia en las personas humanas, pero, de acuerdo con lo dicho, en ellas pone su predilección; por eso, no debemos hacer nada que la contradiga. Tenemos que comportarnos como quienes somos. En ello reside la justificación de la ética. A la pregunta ¿por qué debo hacer esto?, se ha de responder así: porque si no lo hago defraudo a Dios. El amor de predilección debe ser correspondido con obras, y no de forma leve o perezosa. Por eso la pereza en el obrar es un vicio mucho más fuerte de lo que estima la filosofía tradicional[232].

Con esto volvemos a enlazar con las observaciones anteriores acerca del mal. En rigor, el hombre no tiene absolutamente nada que ver con el mal. El mal sólo le acontece porque ha cedido, porque se ha equivocado y no ha sido fiel a sí mismo. Adán en el paraíso significa la exclusión completa del mal. El pecado de Adán introduce el mal y hace que después el hombre tenga que ver con él. Pero incluso entonces es característico de la persona humana apartarse del mal, desecharlo. Para conseguirlo es menester ahogar el mal en abundancia de bien. Por eso se dijo que el precepto de la sindéresis es *haz el bien*, y secundariamente *evitar el mal*, aunque esto último le compete porque el mal ha sido incorporado a la historia del hombre.

Definir el mal como la privación del bien depende de cómo se entienda la privación. Si el hombre es una novedad radical, lo propio de su esencia es aportar. En ello reside la verdad de la voluntad. El mal es una privación en tanto que detiene el aportar humano. Declarar lo que es malo sólo corresponde a Dios. En cambio, al hombre no le corresponde comprender el mal, sino evitarlo. Partiendo de la teoría clásica, ha quedado expuesto lo que se puede decir acerca de la voluntad y de sus actos, cuya oscuridad puede disiparse al tener en cuenta el carácter constitutivo de la sindéresis. De este modo se sienta la dependencia esencial de lo voluntario respecto del amar personal.

4. *Reivindicación de la* órexis

Vale la pena insistir en la intención de otro. No sólo se desea otro, sino más otro, lo que obliga a desear desear-más. La tendencia es dual y, por

231. "Tu es Filius meus dilectus, in te complacui mihi" (*San Lucas*, 3, 22).

232. La pereza se opone a la magnanimidad. Tomás de Aquino advierte que la pereza espiritual, o acidia, es un estado moral y ascético sumamente negativo. La pereza en el obrar es próxima a la acidia.

tanto, no unilateralmente subordinada[233]. Las operaciones intelectuales son actos detenidos que poseen intenciones que apuntan a cosas y no a un trascendental; en cambio, la intención de los actos voluntarios es real y se intensifica por los dos lados. Se trata de una efusión más que de una difusión.

Cuanto más alto es el querer más desea. El simple querer se caracteriza por no considerar al otro como presente o ausente. Contando consigo —con su verdad— toma impulso, de manera que la intención de otro se constituya en deseo. *Tender* significa dualidad acto-bien, es decir, dos realidades congruentes que no se equilibran estáticamente, sino en tanto que a más querer más bien. A la relación trascendental con el bien, la sindéresis aporta la iluminación de su verdad, y al constituir el simple querer no ilumina el bien ni como presente ni como ausente, pues ello implicaría jactancia: pretender ser un querer sin bien o poseerlo en presente sin desearlo antes. El acto es bueno de acuerdo con el equilibrio dual descrito, de manera que el bien no se le adscribe *a priori* ni el acto es defraudado por su ausencia[234].

Como tender equivale a querer-querer-más y a querer-más-otro, se puede decir que se ha de querer al prójimo como a sí mismo. La obligación por antonomasia está referida a la correspondencia amorosa, sin la cual el orden moral carece de refrendo. En el segundo miembro de la sindéresis redunda la búsqueda sapiencial de aceptación que anima a los primeros principios prácticos, pero *querer-yo* ignora si el amor que aporta merece la correspondencia que desea. La petulancia de la esencia humana, aparte de ser incompatible con el jugar a favor que la caracteriza, comportaría confrontación con el Creador.

¿En que sentido se posee el bien? En ningún caso debe confundirse el acto con lo otro, porque así se pierde la tensión del equilibrio deseante. Conviene hablar de unión proporcionada por la correspondencia: amarse como amante precisamente por saberse amado, puesto que sólo así el amor del otro no está obligado a destruirse. Y esto es la culminación de la felicidad. La unión es la mutua aceptación. De este modo se completa la estructura donal según una *circuminsessio* medida por lo que es posible a la esencia de la persona humana.

233. La subordinación desequilibrada del deseo sería una obediencia servil, y no una obligación libre. Nietzsche tendría razón: la intención de otro albergaría el resentimiento.

234. Tampoco la relación trascendental se apropia el bien, pues entonces no sería pura potencia. Así pues, el llamado amor puro se parece al simple querer. Pero es el inicio de la declaración amorosa y no la consumación del amor. Por eso la sindéresis vigila.

J. La fecundidad temática de la sindéresis

1. *Recapitulación*

Procederé ahora a precisar el sentido de algunas palabras que he empleado en la investigación en curso; dicha precisión se logra apurando su distinción.

Suscitar y *constituir* son términos que describen el ápice de la esencia humana; su distinción estriba en *poder*. Poder significa saturar la potencia. Sólo la voluntad es potencia pasiva saturable[235]. Suscitar se distingue de poder. De ahí el límite mental y la irrealidad del objeto pensado. *Disponer* significa extensión de la libertad, esto es, actividad interior de la esencia, temática según suscitar y constituir[236].

Estas palabras expresan la esencia en tanto que se distingue de la *suficiencia*. El criterio de *subsistencia* es la suficiencia de la persona; de la persona procede la esencia suscitante y constituyente en las potencias pasivas. Por eso, los actos esenciales no son subsistentes. Por más que no sean actos potenciales, no son sin la potencia a la que saturan —constitución— o no saturan —suscitación—. La distinción de los dos miembros del ápice de la esencia es congruente con las dos potencias pasivas del alma.

Por carecer de réplica, la persona humana significa subsistir —coexistir— en búsqueda, y ratifica el acceso al *Origen insondable*. Tal acceso es la generosidad de la persona: el hábito de los primeros principios es innato, pero no subsistente. Como ya he dicho, tampoco persistir significa subsistir. En cambio, *Esse Subsistens* significa *Identidad Originaria* in-

235. Nietzsche se equivoca. El poder voluntario en lo que tiene de rescate del pasado no se alberga en el eterno retorno de lo mismo.

236. Indico la distinta intensidad de la libertad en *ver-yo* y *querer-yo* con los siguientes pares de palabras, algunas de ellas ya glosadas: suscitar-constituir; coincidir-aumentar; *anima-animus*; verbalidad-poder; cascada de múltiples niveles-ascenso circular; discontinuidad de niveles-tender equilibrado y creciente; conformidad-efusión; acotar-comprometerse; idear-notificar; presentar-clamar; datos-dones; anunciar-aportar; englobar-extrapolar; acoger-nos; asentir-encargarse; clarificar-verdadear; jugar a favor-jugar por mor; mirar-vigilar; actualizar-actuación; engendrar-fecundar; contento-gozo.

Estas palabras no sobran en una recapitulación, en la que se redondea lo expuesto tratando de encontrar la armonía de la libertad humana.

sondable al acceder a Él[237]. Sin duda, el ontologismo se evita si se admite que la demostración de la existencia de Dios conduce a *hay* Dios. Sin embargo, subsistir es más que existir y, desde luego, más que *hay*. Es preciso admitir la advertencia de la Identidad Originaria, pues en otro caso hay que añadir al *Esse Subsistens* el *Ipsum* que lo supone, con lo que se da entrada al ontologismo, pues lo supuesto se mira. El ontologismo no ha lugar, pues por no ser esencial el hábito de los primeros principios no suscita ni constituye sus temas. En esta vida no cabe visión acabada de Dios, sino sólo simbólica[238].

Empleo las palabras *redundar* o *repercutir* sobre todo para designar el respecto de los hábitos innatos superiores a los otros, y del primer miembro de la sindéresis al segundo. La sabiduría repercute en el hábito de los primeros principios y los dos en la sindéresis —que también por eso es dual—: es el hábito que procede de la persona y es apoyado por el redundar de los otros dos, y así el ápice de la esencia humana, desde el cual se desciende a los otros actos esenciales suscitándolos o constituyéndolos. Téngase en cuenta que los hábitos innatos proceden de la persona al modo de actos libremente activos que juegan a favor —o por mor—, precisamente porque de otro modo la libertad carecería de temas esenciales importantes. El desembocar temático de la libertad se designa como libre redundar. Recuérdese que los hábitos innatos no son actos subsistentes, por lo cual, su proceder de la co-existencia personal se caracteriza como extensión de la libertad[239]. Así se relacionan, y desde ellos se explica la infinitud de las potencias pasivas.

237. Si se abandona el límite, la subsistencia divina se advierte como Identidad Originaria insondable, esto es, como *Esse Subsistens* abandonada la suposición: *Ipsum*. A su vez, la subsistencia de la persona se alcanza con el criterio que vale para la suficiencia humana, o sea, detectando que cualquier bastar está supuesto y que desaferrarse del límite significa *nunca basta*: *además*. Por tanto, el método propuesto está seguro de que los actos de ser no se acaban. ¿Quiere esto decir que el método es potencial debido a la superioridad de los actos a que accede o alcanza? Nótese que bastar equivale a acabar y que no terminar de conocer es requerido cuando los temas son actos de ser, sin que ello comporte que el método desemboque en el vacío temático —esta sería su potencialidad—. En rigor, ningún método versa sobre sí mismo, pero no es potencial sino libremente doblado con su tema. La carencia de identidad originaria no es potencial, sino distinción activa. La criatura no se compara con Dios como potencia: este es uno de los implícitos de la distinción real *esse-essencia*. Dios no es ser esencial de la criatura ni su acto de ser, pues en tal caso el acto de ser creado no tendría que alcanzarlo.

238. Por eso he criticado el subjetivismo moderno; la noción de *símbolo* abre una nueva cancha para él.

239. La extensión de la libertad no es unívoca. La palabra procedencia con el significado de emanación es empleada por Tomás de Aquino para describir la inteligencia y la voluntad (cfr. *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 6 ad 3), e interpreta en este sentido la sentencia de Aristóteles según la cual la voluntad está en la razón (cfr. *Suma Teológica,* I, q. 87, a. 4 c.). Por conciliar a Aristóteles con el neoplatonismo, la filosofía tomista es una síntesis muy potente.

La descripción de la libertad trascendental propuesta en el Tomo I como posesión no desfuturizante del futuro es congruente con el carácter de *además* y con el redundar. Conviene resaltar que dicha posesión equivale a la libertad trascendental sin comportar dualización temática. Es imposible que el futuro sea un tema *para* la libertad, que se ha descrito también como inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud; ambas descripciones permiten sostener que la libertad es la actividad que anima la búsqueda y el proceder de los encuentros. Nótese que la posesión no desfuturizante del futuro no 'sobresale' del carácter de *además* —no es además de él temáticamente— y que, por tanto, dicha posesión no es dual: la libertad no profetiza[240].

La libertad activa el sentido metódico del hábito sapiencial, y en ella estriba la solidaridad de método y tema de acuerdo con la inagotabilidad del carácter de *además*. Inagotable no significa insondable. Se dice que el hábito de sabiduría es solidario de la persona porque alcanza el carácter de *además*. Como los hábitos innatos no subsisten, sin la solidaridad con su tema dicho alcanzar no sería posible. De todos modos, la distinción entre método y tema no se anula.

El hábito de los primeros principios no es un mirar o una visión, sino la generosidad de la persona. La superioridad de los temas a la atención significa que ésta se concentra en tanto que se pliega a ellos. Comparada con sus temas, la generosidad es pequeña y, por tanto, atención concentrada, sin potencia que saturar, sobradamente recompensada por los temas, y distinta del poder voluntario, es decir, de la circularidad querer-querer-más. En esta vida la generosidad es superior a la aspiración esencial e inferior al buscar. Sería absurdo aspirar a equilibrarse con un primer principio, pues ello obligaría a elegir uno de los tres, es decir, a considerarlos como medios. Tampoco tiene sentido pretender aumentar la advertencia de los primeros principios, un paroxismo reflexivo incompatible con la generosidad y la concentración atencional. Como *intus legere* se distingue del mirar a través suscitante, no cabe que se olvide de sí, y su esfuerzo es la coincidencia tranquila, *serena*, sin penas ni preguntas, y distinta de la sufi-

240. La "ademaseidad" inagotable equivale al carácter de *además*; por eso se habla de coexistencia subsistente o suficiente, de libertad trascendental y de búsqueda de réplica. El redundar de la sabiduría habitual en el hábito de los primeros principios es requerido para advertir la Identidad insondable. Sólo desde la suficiencia inagotable se accede a la insondable subsistencia aunque sin lograr mirarla. Repito que la búsqueda personal no es compatible en esta vida con la visión directa de Dios. En los números siguiente me ocuparé de la idea de *deidad* y de la noticia del hábito de los primeros principios.

La libertad trascendental está involucrada, sin anticipación en la ademaseidad del futuro, y atópicamente en la máxima amplitud. Anima la búsqueda sin sobresalir de ella.

ciencia del subsistir. *Tranquilidad* significa no esgrimir la comparación con los temas como un mérito, sin caer por ello en la indiferencia o en el despego sentimental; en otro caso, la generosidad no sería pequeña, sino una ridícula exhibición, y no cabría la concentración atencional[241]. En tanto que la advertencia redunda en la sindéresis se habla de primeros principios morales.

Tranquilidad significa también no destacarse como un 'conceder' admiración: admirables son los temas, en cambio, la advertencia es sobria, sin aspavientos[242]. La recompensa temática es un anticipo del carácter de *además* orientado a la búsqueda de la réplica transcendente; pero advertir es distinto de buscar y no es el punto de partida de la tercera dimensión del abandono del límite. Con otras palabras, no se advierte que el Origen es el Padre, es decir, que su vigencia respecto de los otros primeros principios sea paternal. Por eso su vigencia y la de los otros primeros principios es admirable pero no adorable. Como es claro, la fe en Dios Padre es incompatible con el ontologismo. *Adorar-yo* no significa *ver-yo*, ni *querer-yo*, ni acceder a los primeros principios.

La advertencia de los primeros principios es distinta de la esencia humana sin ser tampoco subsistente. De aquí la distinción entre la co-existencia que busca y los *tipos* de co-existencia, los cuales se cifran en el hábito de los primeros principios y en el *querer-yo*, o sea, en el respaldo amoroso del bien. En definitiva, el bien es otra persona a cuya correspondencia amorosa se aspira[243].

La distinción entre *ver-yo* y *querer-yo* no obliga a admitir dos yoes, ni dos potencias cognoscitivas o volitivas espirituales. Con todo, es menester no reducir la voluntad a la inteligencia como hace Aristóteles al sostener que la voluntad está en la razón o, al revés, que la razón quiere —Schelling—; ambos planteamientos muestran en el fondo que la reducción no es acertada. Otro testimonio de la oscuridad del tema es la asimilación vacilante de la inteligencia a la causa formal y de la voluntad a la causa eficiente, pues si la voluntad está en la razón mal puede influir en ella. Es mejor afirmar que las dos proceden de la persona ya que derivan

241. La *Befindlichkeit* o el dejar-ser como *Gelassenheit* de Heidegger no son la advertencia de los primeros principios.

242. La extensión de la libertad al hábito de los primeros principios conserva la no desfuturización en el modo de que encontrar no es bastante: por ello, más que un encontrar es un encontraré sin la solidaridad con su tema que es propio del hábito de sabiduría. A su vez, el segundo miembro de la sindéresis conserva un resto de no desfuturización según la circularidad querer-querer-más que es propia de la tendencia. En el primer miembro de la sindéresis, la no desfuturización es escasa y sólo acontece en los símbolos.

243. La distinción entre los hábitos innatos es propia de esta vida.

del ápice de la esencia humana, y que ese ápice es una iluminación dual: por no ser la voluntad una potencia cognoscitiva, su iluminación debe ser directa. Atendiendo al distinto estatuto de dichas potencias conviene decir que son irreductibles y a la vez no aisladas. Esos estatutos no se entienden con la diferencia causal, sino según los trascendentales relativos. La inteligencia está descargada de agotar la verdad, pues no es el sujeto del hábito de los primeros principios y, por eso, su operatividad no la satura. En cambio, la voluntad es saturada por el bien trascendental, por más que la saturación en orden al bien no equivalga a colmar la estructura donal de la persona: ninguna criatura es capaz de eso.

La voluntad es un estatuto potencial de la esencia humana, de acuerdo con el cual, llega a ser co-esencial —connatural en terminología tomista— respecto de las esencias de otras personas. Por eso, el amigo es «otro yo». La inteligencia es potencia distinta porque no permite la unión con «otro yo». Cabe hablar de bien común, pero no de verdad común esencialmente iluminada; aprender conocimientos no es lo mismo que aprender a querer; los amigos pueden estar en desacuerdo en sus planteamiento teóricos sin que ello mengue su amistad. Como dice Aristóteles, no es bueno para la convivencia social que todos piensen lo mismo.

Ver-yo y *querer-yo* son iluminaciones esenciales que se distinguen por su intensidad. La iluminación de los medios pertenece por redundancia a la razón práctica y es una objetivación extrapolada en la acción, pero la iluminación de los actos voluntarios corre a cargo de *querer-yo*, esto es, de su constitución. ¿Queda todavía en pie la pregunta acerca de los dos yoes? Ya dije que la persona no es Polifemo; tampoco es bizca. La dualidad del ápice de la esencia no comporta dos almas, sino el proceder de la co-existencia, es decir, de la ademaseidad personal. El tema puede enfocarse como riqueza o fecundidad de la esencia. Seguramente la oscuridad temática de la voluntad reside en denegarle una iluminación que verse directamente sobre ella: se trata de una oscuridad del planteamiento contra el que tropieza la investigación. Por otra parte, si se afirma que usamos los hábitos cuando queremos, se ha de conceder que los actos voluntarios influyen en la inteligencia, aunque no causalmente ni por vía de especie impresa. Por lo demás, la voluntad no se conoce en abstracto[244].

244. Algunos tomistas dirían que la voluntad se conoce partiendo de abstractos por negación o indirectamente: es un conocimiento oscuro, que en definitiva respeta la dualidad. La luz suscitante puede recabar los temas voluntarios pero no llega a conocerlos directamente, sino de modo oblicuo. Diré que la experiencia intelectual es directamente clara y en oblicuo como un claroscuro leibniziano: un ir de lo claro a lo oscuro y vuelta.

Como ya anoté, *querer-yo* significa *nos*; la persona se designa con un adverbio; *ver-yo* no significa *mío*, salvo en cuanto que suscita la presencia mental, es decir, la posesión del objeto como fin[245]. *Nos* no significa tu y yo, sino dos 'yoes', por eso se dice que el amigo es «otro yo». Desde luego, al denominar la co-esencialidad de esta manera se nota enseguida que no es perfecta porque deja fuera al otro miembro de la sindéresis. En cambio, en cada esencia humana la dualidad es completa. Hasta tal punto que *ver-yo* y *querer-yo* sólo se distinguen potencialmente. La potencia es la fisura del pronombre *nos*: mutuo jugar a favor de cada miembro en la medida de su capacidad. Se trata de dos luces que se acompañan sin difracciones, porque una suscita y la otra constituye, de manera que el objeto pensado se extrapola en la acción, 'verdadea en la acción'. Dicha extrapolación no es iluminada por *ver-yo*.

La sentencia *nihil volitum quim praecognitum* es acertada, pero no explica la extrapolación de lo inteligido. Extrapolar es encomendar lo inteligido al acto voluntario, o sea, una entrega[246]. Por así decir, *ver-yo* es un guía que se queda corto y se encomienda a lo voluntario sin acompañarlo hasta el final. Paralelamente, la experiencia intelectual —la luz suscitada más alta— se distingue de la experiencia moral[247]. Según mi propuesta, la sentencia significa que lo voluntario conserva mejor la no desfuturización, por lo que viene después de lo intelectual, porque es un acto más intenso. A no ser que el vicio arruine la experiencia moral, la encomienda al después voluntario es segura, y en modo alguno irracional porque es una entrega a la vigilancia de la sindéresis que aporta —constituye— el relevo. La decisión corta la deliberación en este sentido.

La profundidad del espíritu es aportada por *querer-yo*[248]. Con esta observación se evita caer de bruces en la oscuridad y, lo que es más importante, el yo no se colapsa como sujeto único de ver y de querer. La actividad intelectual es más corta que la voluntaria porque es menos profunda[249]. Ni Polifemo ni una mirada esquizofrénica. Una introspección elemental atestigua este extremo: la conciencia moral procede de más arriba que el darse cuenta de que hay. Por eso caben noticias interiores, tema que estudiaré enseguida. Aunque la introspección no es un testigo del todo fiable, su indicación es bastante neta y no requiere mucha hermeneútica: la

245. El objeto pensado es fin arreal, por el contrario el bien es fin real.

246. No basta hablar de consenso para nombrar este acuerdo perfecto.

247. Teresa de Jesús experimenta la voluntad no acompañada del entendimiento. La exégesis tomista de la sabiduría infusa también es experiencial. El sabio Hieroteo es un tema tradicional.

248. Por eso la conciencia de las virtudes morales no es concomitante.

249. El significado espiritual de la palabra corazón indica el profundo proceder de la esencia: su nivel más próximo a la persona.

actividad que toma el relevo aporta su verdad, y no se reduce a vigilar datos dudosos[250]. La esencia humana es verdadera en término de constitución y no sólo de suscitación. Atendiendo a ello, diré que la esencia es agente, llama la atención y marca su impronta; la acción produce el mundo humano.

La palabra *contingencia* se precisa si se distingue de la subsistencia y de las palabras que describen la esencia humana. Esta última distinción comporta la inmortalidad del alma humana. Contingentes son la concausalidad extramental y la vida recibida. En atención a la contingencia de la generación humana, ya comentada, la persona es suficiente como búsqueda de aceptación filial por el Origen. La persona es un tema cristiano y la noción de relación subsistente se debe a la teología de la fe.

Otra distinción es la que media entre *suscitar* o *constituir* y *ejercer*. Mientras que los primeros corren a cargo de los dos miembros de la sindéresis, el ejercicio corre a cargo de las potencias, una redundancia del mayor interés, pues sin ella es imposible el lenguaje —por ejemplo, escribir este libro—, maclar los primeros principios y sostener que *hay* Dios. He aludido a esta redundancia en la voluntad al hablar de movimiento voluntario y al exponer la razón práctica, así como al describir la cuarta dimensión del abandono del límite mental como quedar creciente y al sentar las cuatro tesis sobre *ver-yo*. Insistiré en la cuestión en los apartados siguientes[251].

Ahora bien, esa redundancia no es una sustitución de los niveles superiores por los inferiores, o viceversa. Tanto el valor cognoscitivo de la conciencia, como el sentido lógico de los primeros principios, o la idea de *hay* Dios, son una *elevación* de sentido, es decir, un *quedar* que no desciende a nivel objetivo, pues libera la operación del objeto: llamo a esto *ideas simbólicas*. Por tanto, ni la deidad, ni los axiomas lógicos, ni la conciencia son cosas aspectualmente iluminadas[252]. Es menester averiguar de qué modo dichas *ideas* se distinguen de los objetos.

Conviene añadir todavía una observación sobre la omisión de la búsqueda en el encuentro. Buscar es el acto cuya potencia es el doble mirar; dicha potencia es la esencia suscitante y constituyente. En esto reside la distinción persona-yo. La potencia es la riqueza del acto, es decir, su mani-

250. El nominalismo pasa por alto el verdadear volitivo.

251. En tal redundancia ha reparado mi discípulo Salvador Piá Tarazona, cuya tesis doctoral versa sobre las dualidades humanas (cfr. *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la «Antropología trascendental» de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001).

252. La crítica de Kant se dirige contra esa extrapolación, pero al no abandonar el límite mental, incurre en simetría.

festación; riqueza significa aquí capacidad de mirar de quien busca. No es admisible un buscar completamente privado de mirar, pero en la criatura buscar y mirar son distintos, porque la esencia no subsiste. De todos modos, no se trata de una riqueza dilapidada, pues el mirar no pierde los hábitos superiores, sino que éstos redundan en él. Así se recalca la superioridad de la tercera dimensión del abandono del límite mental sobre las otras. El acto que busca la trascendencia tiene en su esencia la capacidad de mirar, pues la persona mirará cara a cara el tema que busca. Al carecer de identidad —de réplica— la co-existencia posee esencia, es decir, la capacidad de omitir la búsqueda.

Comparado con el mirar y el acceso a los primeros principios, *ademasear buscando* significa separarse de la multiplicidad, es decir, no encontrar lo que se busca en lo que se encuentra. La omisión es obligada por la multiplicidad temática. De acuerdo con esto se busca la luz originariamente idéntica, que no se encuentra con el hábito de los primeros principios. Paralelamente, no se concentra la atención solamente en el primer principio de identidad[253]. También se mira una multitud de temas[254]. Sin embargo, la identidad de la luz es prefigurada tanto por la intelección habitual como por el mirar constituyente[255]. Tales prefiguraciones son *tipos* de co-existencia. Sin embargo, cada esencia humana es irreductible[256].

2. *Los temas iluminados por la experiencia intelectual: las ideas*

La claridad de la experiencia intelectual es el mayor favor de *ver-yo*, con el que se iluminan los símbolos ideales. Comienza con el hábito de conciencia cuya claridad es muda y tenue. La presentación de la circunferencia es la idea iluminada por el hábito de conciencia, cuya concomitancia se consolida en la idea de *mío*, o círculo posesivo que encierra todas las objetivaciones como sujeto suyo. Esa consolidación entra en conflicto ilegítimamente con los axiomas lógicos y suplanta el carácter excepcional de la idea de *deidad*. De aquí la teodicea de Leibniz, es decir, la pretensión de

253. Dicha luz más que brillante es flamígera.

254. La potencialidad de la esencia radica, ante todo, en la multiplicidad de actos, lo que no obsta a que cada uno sea un acto coincidente con su tema.

255. A esa prefiguración me he referido al hablar de conservación de la no desfuturización del futuro. *Querer-yo* prefigura el bien común, es decir, el orden amoroso de las libertades creadas.

256. La luz constituyente mira el bien trascendental y, por tanto, es intersubjetiva. En cambio, *ver-yo* no es intersubjetivo.

justificar a Dios con la lógica modal; la idea de Dios sería la posibilidad necesaria. Pero es más clásica la distinción entre los llamados principios de inmanencia y de trascendencia, con la que se constata una simetría inestable que se zanja con una decisión[257].

La iluminación del hábito abstractivo es verbal-nominal y es mantenida por los hábitos de la prosecución racional hasta la claridad de los axiomas. Los primeros principios son los axiomas de los cuales depende la validez del pensamiento, como dice Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*. Garantizan cualquier objeto y sin ellos no es posible el silogismo.

En la prosecución generalizante se pierde la claridad nominal y se conserva la unidad verbal: es la noción de *idealidad* que pone de relieve la prioridad del acto sobre el objeto. En suma, los símbolos sobre los que versa la claridad experiencial son manifestaciones de la presencia mental[258].

3. *El sentido simbólico de las ideas*

Conviene rescatar las ideas innatas del racionalismo apelando a la experiencia intelectual. El tema se puede enfocar si se retoca la distinción tomada de algunos tomistas entre objeto propio y adecuado[259]. Por ser más

257. Cornelio Fabro es el tomista del siglo XX que ha subrayado la distinción entre la inmanencia y la trascendencia en la que se cifra la oposición de la filosofía moderna y el tomismo. Uno de los libros de Carlos Cardona titulado *Metafísica de la opción intelectual* es un testimonio de esta postura. Sin embargo, se ha de respetar la verdad que habita en el interior del hombre reconocida por Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

258. Darse cuenta del primer nivel de claridad es una tenue activación de la presencia mental. Consolidarla como generalidad abarcante desemboca en la posición empírica del *sum* cartesiano denunciada por Kant. Sin embargo, la idea de apercepción trascendental es abusiva puesto que se distingue de las ideas regulativas y porque Kant acepta los axiomas lógicos. A su vez, la actividad de las categorías kantianas se interpreta simétricamente.

259. El objeto adecuado sería el objeto total, es decir, el ente, mientras que el objeto propio de un intelecto encarnado —racional— sería la esencia como forma abstracta: la *quidditas rei sensibilis*. En cambio, el *esse* se conoce indirectamente o por negación. De este modo se justifica la distinción real. Por tanto, conocimiento indirecto significa conocimiento no abstracto desde el abstracto. A su vez, el conocimiento de la *quidditas spiritualis* es doble: indirecto, en tanto que la esencia espiritual se distingue de la *quidditas sensibilis* y analógico en cuanto que se parece a ella.

Por otra parte, el *esse* concreto —mi existencia— es experiencial: experiencia de actividad. Y el *esse* concreto extramental se experimenta como actividad que ofrece resistencia. Los retoques que propongo saltan a la vista. Los tomistas que han sostenido la diferencia entre objeto adecuado y propio son los conimbricenses, y entre los que conozco, Jesús García López, y con reticencias José Luis Fernández.

claras que los objetos pensados a las ideas corresponde la segunda reducción *fenomeno-lógica* o, mejor, el nombre de *símbolos* en tanto que apuntan hacia arriba[260]. Al parecer, ni Wittgenstein ni los lógicos coetáneos han reparado en el valor cognoscitivo de los símbolos; por lo demás, como no son intenciones respecto de cosas, no cabe explicarlos acudiendo a la iluminación de fantasmas, y es menester apelar a la iluminación de las operaciones por la experiencia intelectual[261]. La idea de verdad y las de algunas perfecciones puras son de este nivel: las ideas son símbolos de actos[262].

Neutralizado el pretendido innatismo de las ideas, al sostener que son las operaciones iluminadas por los hábitos adquiridos, se avanza en la comprensión de la sentencia aristotélica según la cual el alma es en cierto modo todas las cosas: no lo es sólo en el modo de los objetos intencionales, sino según las ideas de las operaciones que simbolizan los temas extramentales de la intelección humana[263]. Por ser más claras que las intenciones objetivas, las ideas permiten '*fijar* la atención', aunque no 'concentrarla'; si se intenta, las ideas se tornan *vagas*.

En la cuarta dimensión del abandono del límite mental se han de constatar las ideas simbólicas[264]. Las operaciones coinciden con los objetos por conmensuración, y se distinguen de ellos según la dualidad de método y tema. El carácter simbólico de las ideas es posible por dicha distinción, de acuerdo con la cual es posible liberar la operación de su objeto y tematizarla como símbolo. Por tanto, se dice que *haber* es acto y que *hay* designa objeto; haber no significa hay haber, sino que haber es el *prius* real de hay, o sea, que la idea de haber no la hay, sino que es la idea no innata de un acto. Todo el problema de las ideas está en la conmensuración de coincidencias netamente separadas, es decir, la coincidencia *ver-yo* y operación que es suscitante y la de hábito y operación que no lo es; la solución del problema es la noción de *símbolo*[265].

260. El sentido cristiano de la presencia de Dios es símbolo del encuentro cara a cara.

261. La iluminación de los hábitos por *ver-yo* es la *claridad* de la experiencia intelectual. La cual es el mayor favor suscitado: la experiencia intelectual es netamente irreductible, y sólo se puede expresar a otras personas lingüísticamente, porque esta experiencia es transmental y no extramental. En cambio, las ideas simbolizan temas extramentales

262. Espero que algunos de mis discípulos completen la investigación que aquí se inicia o que la orienten en otra dirección.

263. En los símbolos de la fe redundan los hábitos infusos.

264. No se olvide que los hábitos adquiridos coinciden con las operaciones sin suscitarlas, y que estas últimas son los actos intelectuales de nivel inferior.

265. Como libre redundancia cualquier hábito adquirido respeta la suscitación de la presencia mental por *ver-yo*, pero conserva la no desfuturización del futuro del hábito de los primeros principios. Por eso, los hábitos adquiridos no suscitan, ya que son un *veré*: las ideas no se acaban de ver, salvo las ideas de *physis* y *verdad*, porque su iluminación habitual es mantenida, mantenimiento

Símbolo ideal significa que el acto inferior no queda aislado en su nivel[266]: se distingue del lingüístico en que éste apunta a lo que simboliza, dejando en suspenso su realidad; en cambio, los símbolos reales apuntan a actos superiores en tanto que son operaciones liberadas de su conmensuración. Desde luego, no cabe redundancia de abajo hacia arriba —las operaciones no redundan en los hábitos, por lo que se han de abandonar para ascender—, pero sólo es posible abandonarlas si no se tira la escalera. La primera dimensión del abandono del límite mental declara la improcedencia de la presencia mental para la advertencia de los primeros principios, porque ideados como axiomas lógicos no cabe concentrar la atención en ellos: los símbolos cumplen su función empujando más arriba de sí, pues las operaciones son actos detenidos tan sólo en cuanto que conmensuradas con objetos. Insistiré ahora en la descripción de algunas ideas.

La idea de *conciencia* es muda, concomitante o consectaria; no lingüística, pero verbalmente indudable, y simboliza el segundo miembro de la sindéresis. Descartes acierta al decir que la idea de *cogito* por no ser objetiva está libre de la duda, por más que en otros lugares la objetive. Kant

que acaba en la idea de *ente*, que preludia la distinción real extramental. En consecuencia, la presencia mental liberada de su detención se manifiesta en condiciones de abandonar el objeto según la segunda dimensión del método propuesto. La primera dimensión del abandono del límite mental descifra los *axiomas lógicos*, aunque su enlace con los hábitos correspondientes sea débil: no es menester mucha virtud moral para abandonar el límite mental. La cuarta dimensión descifra la idea de *conciencia*. De acuerdo con esto, el hábito de conciencia no se debe a la redundancia del hábito de los primeros principios, sino a la de *querer-yo*, pues darse cuenta de que se piensa es imprescindible en la vida práctica.

Los símbolos pugnan por salir del englobamiento de *ver-yo*. Pero la experiencia intelectual lo impide.

266. Para describir el símbolo no basta la analogía, es decir, la semejanza entre formas. El símbolo más que una semejanza es una invocación que arranca de su insuficiencia. Sólo así, la operación no queda detenida. Desde luego, la operación no es insuficiente para el objeto pues al conmensurarse con él lo posee. Ahora bien, la coincidencia operación-objeto se distingue de la de hábito-operación. En algunas operaciones —concebir y juzgar— el abandono del objeto puede llevarse a cabo. De este modo la invocación llega a cumplimiento, pero en otras tal abandono no acontece porque son símbolos de temas más altos. La primera dimensión del abandono del límite mental descifra la axiomática lógica, y la cuarta la idea de conciencia.

En última instancia, los símbolos son verbales, pero no lingüísticos: la invocación simbólica es un verbo interior de la riqueza esencial. La idea de *conciencia* es un verbo mudo precisamente porque la operación de abstraer la circunferencia está impregnada por su objeto: se piensa que se piensa porque se piensa ese objeto. El hábito la manifiesta así; en cambio, la indeterminación objetiva de la generalización se manifiesta como la verbalidad presencial máxima. Cuanto más formal es lo pensado, menos clara es la verbalidad presencial. La interpretación del *esse* como *forma formarum* es precipitada.

Agustín de Hipona estuvo muy atento a los verbos. Los pensadores medievales atienden progresivamente a las formalidades. Entre los griegos, Parménides es más formalista que Anaximandro, y Aristóteles más que Platón. La animación dialéctica de las formas es tributaria de la consagración de la presencia, a la que no se dirige ninguna invocación desde una instancia superior.

se equivoca al sostener que *yo pienso* es una idea general y al negarle realidad —no ser empírico no equivale a irreal, ya que los objetos son irreales sin ser empíricos[267]—. En cierto modo, darse cuenta de que pienso es la primera la idea, y por eso la operación cuyo objeto es la circunferencia es abstractiva.

La iluminación de las demás operaciones conmensuradas con abstractos es la idea de *physis*, la cual es verbal-nominal —tal como aparece en los físicos jonios—[268] y se disputa la primacía con la conciencia. La equivalencia de verbo y nombre fue examinada por Anaximandro y por Heráclito, y es la primera idea de la filosofía occidental.

La iluminación de la operación de concebir es la idea de *verdad*: el símbolo de la verdad trascendental que aclara la verdad de las causas —que no se funda en ellas—. La presencia mental no es verbal-nominal en muchos, ni causa material o eficiente. La simetrización kantiana es inaceptable. Las causas son extramentales, pero la presencia no —las causas no son actuales—.

La idea de *ente* es la iluminación de la operación de juzgar, es decir, un mejor ajuste de la *physis* a la que se atiene Parménides de acuerdo con la mismidad pensar y ser. Pero es más justo sostener que el ente es la *praxis téleia* en cuanto que prioridad superior a la concausalidad; y que *id quod est* significa que el nombre es el borne del verbo. Éste es el símbolo de la causa final, sin la cual la concausalidad no es completamente explicitada y, por tanto, de la distinción real de la esencia extramental con su acto de ser. Cabe decir que dicha distinción es el significado trascendental del juicio[269]. La persistencia no es limitada —'bornada'— por la concausalidad; coherentemente el tiempo sin presencia es indicio de la distinción real.

La idea de *axioma lógico* es la iluminación de la operación cuyo objeto es el fundamento. Y significa que *Id* se verbaliza como *Id* y no como *no-Id*, es decir, que *Id* es el doble borne del verbo. Por eso el límite se de-

267. Acerca de la objetivación de hechos ya traté en el Tomo III del *Curso de teoría*; en el Tomo II, me ocupé del hábito y de la operación de conciencia.

268. *Physis cripteszai phylei*: la presencia ama ocultarse en tanto que previa a la iluminación habitual; no es extraño que esa iluminación la interpele porque 'pilla in fraganti' su querencia a ocultarse acentuada por los afanes de la vida práctica. Para los pragmáticos, el tratamiento filosófico del conocimiento es una sorpresa rayana en la impertinencia.

269. No me parece posible ascender a una lógica trascendental si no se acepta el valor simbólico de la lógica formal, tan mal tratado por los lógicos del siglo XX, que confunden los símbolos con los algoritmos. Llamaré *metalógica de la libertad* a la única lógica trascendental que soy capaz de entender.

tecta como presencia doblemente constreñida: A es A supone A[270]. Sin embargo, la macla de los primeros principios no se abandona hasta la *noticia connatural*, aunque ésta sea débil. Sólo entonces se declara impertinente la presencia mental, y el límite se detecta en tales condiciones que cabe abandonarlo metódicamente: los primeros principios son actos de ser, y no símbolos; el hábito innato los advierte sin mirarlos, pues su luz lo abrasaría[271].

A continuación abordo la descripción de la idea de las operaciones generalizantes. Tal idea es la *presencia* no bornada, puramente verbal y que, por tanto, no simboliza la distinción real. No se trata de una idea general indeterminada porque no es ningún contenido objetivo, sino la operación ideada, iluminada como *prius* que no puede faltar si *hay*. Por tanto, no es *id quo maius cogitari nequit* —un objeto impensable—, sino el *prius* respecto de la indeterminación objetiva: el haber real del hay irreal, el haber iluminado como acto sin el que no hay. Nótese que la generalización indetermina el *Id* por lo que es posible idear la simultaneidad de la conmensuración de haber y hay. En rigor, *simul* significa *hay* en tanto que no afectado por el *haber*, sino exento y conmensurado con su *prius*.

A mi parecer, no es demasiado aventurado sugerir que esa prioridad es la idea de *deidad*[272]. De ser así, la deidad no es una idea regulativa —como dice Kant—, ni tampoco la totalidad de la posibilidad pensable —como dice Leibniz—, sino una idea sin bornes nominales enteramente *a priori* respecto de hay. Es la idea que no puede faltar si *hay*. Pero también es claro que a la deidad no le basta *hay*, por lo que se demuestra acudiendo a símbolos reales inferiores.

La idea de *deidad* es la venerable y *excepcional* verbalidad, es decir, la iluminada prioridad de la operación sobre *hay* en general, o cuya determinación no es particular, plural y empírica; la deidad no es demostrable *a simultaneo*, pues la simultaneidad no se le añade; es la idea *tota simul* o que no apunta a la cosa y que reclama la demostración *a posteriori* más rigurosa porque *hay* no le basta al ser iluminada en el trance de liberarse de él.

270. La segunda A no es ningún progreso respecto de la primera, sino lo mismo que ella; el haber no activa el objeto.

271. El hábito de sabiduría y la persona se desaferran de la presencia mental siguiendo el clamor de la noticia. La tercera dimensión del método detecta que el yo pensado no piensa, esto es, que se distingue del verbo mental. La persona es silenciosa porque busca. La cuarta dimensión del abandono detecta que la idea de *conciencia* está pendiente de explicación porque la noticia clama por una conciencia más profunda que la concomitante.

272. Se han escrito valiosos tratados sobre la eminencia de los *nombres* divinos.

4. *Las noticias de la experiencia moral*

Con la palabra *noticia* retomo lo que Tomás de Aquino denomina conocimiento por connaturalidad, en especial, la connaturalidad afectiva que el doctor Angélico estudia sobre todo en la *Suma Teológica* y en su comentario a la *Ética a Nicómaco*, y que se puede describir como vibración vital del bien en el hombre bueno, la intuición de una dualidad concorde. Sin connaturalidad la amistad no es verdadera[273].

Las noticias son superiores a las ideas, porque éstas son operaciones iluminadas, y aquéllas virtudes iluminadas. Las noticias aportan las condiciones para abandonar el límite mental llegando a los hábitos superiores[274]. Cabe proponer una correspondencia aproximada de las ideas con las noticias. Así se emprende el estudio de la belleza armónica de la esencia viva avanzando en la línea cuyo inicio balbuceante está en la *Crítica del juicio* kantiana.

La *amistad* es noticia del hábito de sabiduría, la *justicia* notifica el hábito de los primeros principios y la *prudencia* la sindéresis. La correspondencia de las noticias con las ideas —y las claridades de la experiencia intelectual— es ésta: la amistad con la *deidad* —así como con la claridad de la *eternidad*—, la justicia con la idea de *axioma* —y con la claridad de la *perennidad*—, la prudencia se corresponde con la idea de *conciencia* —y con la claridad de la *inmaterialidad*—.

La profundidad de la conciencia moral es la vigilancia constituyente, y no una aduana de datos dudosos introducidos de matute. Describiré otra vez la actividad constituyente para que no se le atribuya mayor o menor alcance del que estimo justo. Constituir es propio del amor como tercer miembro de la estructura donal y, por tanto, marca la mayor proximidad del ápice de la esencia a la persona. “Yo duermo, pero mi corazón vela”[275] es una expresión del fondo de la conciencia. El amor es el celo que consume a *querer-yo*. De modo que los sueños son propios de la suscitación pero no de la vigilancia del corazón.

Si para saber lo que tengo que hacer, he de hacer lo que quiero saber, parece obvio que dicho saber se constituye. Asimismo, en el amor humano

273. Quizá urgidos por el tópico anglosajón de la inteligencia emocional, últimamente se han escrito libros de porte filosófico sobre la connaturalidad.

274. Las noticias de la experiencia moral son nociones que culminan en lo escondido. Ello se debe, en mi opinión, a que en esta vida no cabe experiencia moral de la santidad confirmada. Con todo, las noticias son concordes con el método propuesto en antropología.

275. *Cantar de los cantares*, 7, 2.

redunda la esperanza personal de que el amor no se destruya por falta de correspondencia. Ahora bien, si el amor se puede destruir, constituir depende de una condición y su interior no es luz enteramente transparente[276].

La claridad de la necesidad es la macla los primeros principios ideados como axiomas lógicos: los primeros principios se dicen *per ser noti* —y no sólo *anhypotetici*— en tanto que la necesidad versa sobre su idea y los macla. Ser evidentes *per se* es la claridad común. Su jerarquía y su vigencia entre sí no son notificadas.

La noticia del hábito de sabiduría es *sabrosa* —a ello obedece la palabra misma—, o sea, una huella *esponjosa*; en esa esponja está prendida, imbuida, la intimidad de la persona. Quiero decir que la noticia en cuanto tal no es metódica; sin embargo, en tanto que es imposible sin la experiencia moral, cabe *exprimirla* como expresa el lema *sapere aude*, un grito de ánimo tan vivo en Agustín de Hipona, que resuena en la historia: no quieras salir fuera, en el interior del hombre habita —se esponja— la verdad que ha de sacarse a la luz. La noticia de la persona es distinta de la idea de *conciencia*, que para Descartes es la idea más clara. En los escritos del filósofo francés no aparece registrada la *acuosa* noticia sapiencial.

El ejercicio operativo es un jugar a favor según el cual *ver-yo* cede el máximo sin perder. Suscitar o constituir actos en potencias pasivas no es un proceso físico, puesto que las potencias tampoco lo son. Pero, como señala Salvador Piá, el *darse cuenta* se ha de dar, pues sin él la vida corriente no sería posible. No es imprescindible darse cuenta de dicho favor en la vida espiritual ordinaria[277]; por eso, insisto, abandonar el límite mental es la propuesta de un filósofo; el mundo humano goza de cierta autonomía práctica que estudiaré en la tercera parte de este libro.

No admito la expresión «advertir-yo» porque comporta confrontación, es decir, perder la recompensa a la pequeña generosidad de la persona, pues Dios resiste la soberbia. La resistencia divina es abrasadora, de modo que el advertir-yo sería reducido a pavesas por el llamear ardiente del Origen. La advertencia no sucumbe a ese fuego precisamente porque no lo advierte: es incapaz de mirar, de iluminar la Iniciativa Originaria que se opone a la soberbia. La adoración sapiencial es compatible con el encontrar

276. De todos modos, el corazón se distingue de la persona porque ésta no constituye el tema que busca. Cuando se descuida la humildad acontece el enfrentamiento con Dios: “¿por qué pensáis mal en vuestros corazones?” (*Mateo*, 9, 4). Conviene precaver ese riesgo cuando la experiencia moral es escasa.

277. Teresa de Jesús, carmelita descalza, ilumina con su fe en la Revelación las moradas del alma en que Dios habita. La Santa de Ávila practica la renuncia al mundo que su vocación le exige. He aprovechado su libro *Castillo interior o las moradas*, 1577, en la medida que permite mi profesión de filósofo.

sin mirar, y al redundar en *querer-yo* permite constituir la noticia —que no quema— de la llama amorosa. Nótese que la luminosidad de las noticias comporta que el abandono del límite no es necesario, pero sin él tales luces no pueden explicarse, puesto que no vienen de abajo y, sin embargo, notifican también que son insuficientes. Esa notificación es vehemente, clamorosa.

Por no ser necesario sino libre, el abandono del límite mental es un método en búsqueda de temas, pues de suyo la libertad no se dobla con temas; de ahí que el método propuesto sea una novedad. La libertad trascendental anima la búsqueda de réplica, y su extensión el encuentro que no mira y la sindéresis. En los hábitos innatos la libertad sigue siendo novedosa, pues esos actos proceden de la persona. El abandono del límite enlaza con ellos sin dificultad. La pregunta sobre cuándo nacen desencadena un proceso al infinito *a parte ante* incompatible con su carácter de actos[278].

Datar el abandono del límite mental dentro de la propia biografía o en la de los que lo aceptan conlleva un prurito de originalidad que detiene la libre búsqueda de temas. En rigor, el abandono del límite mental en ningún momento de la vida es completo, pues en otro caso no cabría hablar de advertir el Origen insondable y de alcanzar el carácter de *además*, ni de esencia inagotable; los temas buscados por la libertad no se agotan nunca, pues la libertad trascendental no desfuturiza el futuro. Triste cosa sería que la libertad se acabara o que los discípulos incurrieran en repetición. ¿Qué significa darse cuenta de un método que es la continuación de la perennidad de la filosofía y al que se apuesta la prosecución del propio filosofar? Sin duda, cabe noticia de ese método, con el cual no se sacrifica el conocimiento objetivo; además, sin objetivar no cabe escribir libros. Pero si las ideas y las noticias no informaran de que el conocimiento objetivo es limitado, la tarea de abandonarlo no se emprendería.

Todavía es posible alegar que el abandono del límite mental no es innato y también que no es lo mismo un acto que conocerlo —distinción clásica entre el orden del ser y el orden del conocer *in creatis*—. El segundo alegato excluye la reflexión: ningún acto creado se conoce a sí mismo. Estoy de acuerdo con esta objeción, puesto que sostengo que la reflexión lleva consigo la potencialidad del acto. En lo que respecta a la primera, también estoy de acuerdo en distinguir el abandono del límite mental de los hábitos innatos; sin embargo, conviene notar que la consideración aislada

278. El proceso al infinito al ser horizontal sólo puede resolverse desde arriba, y sosteniendo que ningún nivel intelectual es empírico ni temporal. Por lo demás, ésta es la solución tomista al problema del huevo y la gallina.

del método y el tema materializa el ser y desrealiza el conocer[279], lo que sólo es válido al describir el objeto intencional. Ahora bien, los hábitos innatos son actos de conocer pero no actos de ser. Por otra parte, el abandono del límite mental tendría que ser un acto que se olvida de sí, es decir, suscitado por *ver-yo*, o bien una noticia moral[280].

Con las ideas se simbolizan los temas de la primera, segunda y cuarta dimensión del abandono del límite mental, pero no los hábitos innatos, ni los afectos del espíritu, ni la persona, de los cuales no cabe idea. Por consiguiente, las ideas son distintas de las *noticias*, es decir, de las luces vistas en la experiencia virtuosa, esto es, verdades que verdadean[281], constituidas por el segundo miembro de la sindéresis. Las noticias de Dios como *Bonum*, *Pulchrum*, *Amor*, *Lumen* son la redundancia en el *querer-yo* del dar personal que busca aceptación. De acuerdo con ellas, Dios es más que la *deidad* que no puede faltar.

Es el momento de recordar la vida sentimental a la que tanta importancia concede Heidegger. Llamo *afectos* a los sentimientos espirituales, o

279. Desrealizar el conocer es nominalismo craso. Dios no podría crear actos cognoscitivos. Esta desrealización está implícita en la noción de sustancia. La sustancia se materializa si se interpreta el conocimiento como acto segundo. Para Tomás de Aquino las sustancias separadas —de la materia— son intelectuales. ¿Pero lo son de suyo, sin que en ellas conocer sea un acto segundo? Si no es así, incurre en la materialización de esas sustancias. En Aristóteles se aprecia el mismo problema en la interpretación de la deidad como *noesis noéseos noesis*; resuelve el problema reduciendo la *entelékeia* a la *enérgeia*. Tan sólo es irreal la intencionalidad objetiva, que es el nivel cognoscitivo más prestigioso en la vida ordinaria.

280. No se repara en las noticias en la medida en que se confía en los medios; por eso el influjo de la filosofía en la historia es escaso y sólo aumenta en las épocas de crisis.

Pero la constitución de noticias se distingue de los hábitos superiores que no son constituidos. Quizá cabría decir que abandonar el límite mental significa hábitos innatos que redundan en noticias, o bien, que las noticias se abandonan en tanto que se repara en ellas; reparar en noticias no es innato.

281. El llamado conocimiento por connaturalidad es la luz que proporciona la virtud moral; como dice Tomás de Aquino: “el virtuoso juzga rectamente de todas las cosas que se refieren a las operaciones humanas. En cada una de ella se le aparece como bueno lo que en realidad es bueno. Y esto, porque le parecen deleitables las cosas que le son propias, es decir, las que le conviene. Al hábito de la virtud, en efecto, le convienen aquellas cosas que son en verdad buenas. Porque el hábito de la virtud se define por ser según la razón recta. Por ello las cosas que están de acuerdo con la razón, que son buenas *simpliciter*, le parecen buenas” (*In III Ethic*, lect. X (494))

a las noticias de los hábitos innatos[282]. Estos hábitos proceden de la persona viviente y los afectos son congruentes con cada uno de ellos[283].

Para describir el tono del afecto del hábito de los primeros principios, he empleado la palabra *serenidad* —del esfuerzo—. El tono característico de la sindéresis se precisa con la palabra *suavidad* o ausencia de roces del suscitar y el constituir. Sin embargo, la suavidad puede ser *turbada*, lo que afecta a *ver-yo* y a *querer-yo*. Por lo común, la turbación de la suavidad de *querer-yo* es de índole moral, por ejemplo, ser afectada la voluntad por la culpa[284].

También puede ser afectada la vida del viviente por indisposiciones de la vida recibida, de las que proceden los informes en que estriban buena parte de los síntomas narrados por los enfermos, y en orden a los cuales el médico ejercita su hermeneútica.

282. A mi parecer, la teología de la fe pone los afectos en Dios al hablar de procedencias, si bien el proceder divino no comporta dependencia como en el hombre. Los afectos divinos deben ser *imperturbables* o no contrariados por afecciones, las cuales notifican la potencia esencial al igual que la ensoñación. Las virtudes infusas tampoco están faltas de afectos que son especialmente intensos en los dones y los frutos que proceden del Espíritu Santo y, por tanto, son noticias inefables.

283. Los afectos no son suscitables ni constituibles. Sería artificial e inútil intentar disecarlos o examinarlos prescindiendo de su tono que la abundancia de palabras apaga.

Son destacados los sentimientos de la sexualidad. Los afectos que proceden de la correspondencia amorosa de los esposos no son iguales en la mujer y en el varón. Es posible que en la mujer sean más intensos y que incluso se den en las solteras, si la esperanza de la correspondencia marital comienza en el alma femenina muy temprano. De ser esto así, la sindéresis de la mujer tendría algunas peculiaridades (o las peculiaridades serían masculinas: depende de la perspectiva). Me atrevo a decir que en ellas la redundancia del hábito de sabiduría es tan fuerte que haría casi innecesaria la del hábito de los primeros principios. Quizá a esto se deba la pregonada capacidad intuitiva de las mujeres y una mayor proximidad de la persona a la esencia con la consiguiente fusión de la generosidad y la abnegación, y la escasa constitución del simple querer. Por eso tendría razón Aristóteles al señalar la prevalencia del deseo en la mujer, lo que después de lo dicho al final del apartado anterior no es peyorativo. Tal vez a esto se deba también que las feministas mejor intencionadas aprecien una distinción sexual en el nivel personal, pero me parece que basta con lo indicado sobre el alma para no sexuar la persona; la opinión contraria quizá no esté de acuerdo con la respuesta evangélica al argumento de los saduceos.

Cuestión diferente es el hermafroditismo, que hoy se estima en el 0,5 por mil del código genético recibido, así como en el acierto de la intervención médica en los infantes afectados por él. De ser posible, dicha intervención debe retrasarse para estar más seguros de que rasgos anímicos son predominantes. A lo mejor, lo indicado sobre los afectos proporcione una pequeña guía.

284. La noticia de esa afección pertenece a la conciencia moral. Para rechazar ser afectado por la venganza, Nietzsche recurre a la profundidad del placer que procede de la voluntad para el poder, y a rescatar un pasado sin yo. La neutralidad tonal de la voluntad kantiana quizás se deba a la confusión del afecto con la afección.

El hábito de sabiduría notifica su procedencia en la *euforia* o arrebato exultante y contenido. He aquí el tono de la libertad trascendental[285].

Ahora bien, como la experiencia moral no es la experiencia de la claridad conduce, en última instancia, a una noticia escondida. Éste es el significado de la expresión *Deus absconditus*[286]. Escondido no significa oscuro. Penetrar en lo escondido significa aceptar la muerte, es decir, renunciar a la vida recibida: la docilidad de la libertad humana al designio inescrutable de Dios.

Penetrar en lo escondido, como enseña San Pablo[287], puede significar encontrar la idea que Dios tiene del *alma humana*. Esa concordancia de una noticia humana con una idea divina es un anticipo del premio a la docilidad, pues el tránsito a la otra vida todavía no ha tenido lugar. Ahora bien, en cuanto que el alma es ascendida a esa concordancia escondida de noticias es penetrada por una luz divina que cabe describir con la palabra *arrobamiento*, sin necesidad de atribuirle carácter místico; en virtud de él, los avatares contingentes del cuerpo son avistados desde cierta lejanía. Por eso quizá esa luz permanezca hasta la muerte, por más que se apague si la preocupación por el cuerpo prevalece.

Con la expresión *idea divina de alma* pretendo señalar que el alma depende de Dios más que de la persona humana —de la que se distingue realmente—; de Dios depende en tanto que creada, pues la persona no crea su esencia. Ni siquiera es correcto decir que Dios crea primero la persona y desde ella el alma, ya que no crea a partir de otra criatura, sino directamente. De acuerdo con esto, la concordancia de la idea divina y la noticia es compatible con la búsqueda de réplica, siempre que la búsqueda no decaiga por la pretensión de encontrar su réplica en la esencia[288].

La experiencia moral es una luz limpia e intensa que puede ser enturbiada por afecciones y que se distingue de la transparencia porque no pasa de ser un tipo de co-existencia pendiente de ser aceptada, condición a la que no siempre es fiel. La correspondencia humana es cierto tope del poder voluntario.

285. La exultación es contenida porque impulsa a extraer el agua de la esponja. Hablo de contención atendiendo también a la carencia de tema propio de la libertad trascendental. La exultación desbocada sería una exaltación procedente de la ficción de un tema, es decir, una turbación del hábito sapiencial que tal vez acontezca en el dogmatismo revolucionario. No estoy seguro de ese acontecimiento tonal porque sólo tengo de él noticia indirecta, es decir, a través de escritos.

286. Cfr. *Isaías*, 45, 15.

287. “Vuestra vida está escondida con Cristo en Dios” (*Epístola a los colosenses*, 3, 3-4).

288. El alma de Cristo es creada en cuanto que es asumida por la persona del Hijo. Por eso Cristo acompaña el ascenso del alma a lo escondido.

Este nivel del espíritu cumple la expresión «el amor es zahorí». Por eso, el límite del poder no arredra al ímpetu voluntario y, a pesar de que éste es incapaz de derribarlo, por connaturalidad pasa por encima de él. En este sentido, la entrega amorosa no se deja llevar tan sólo por las cualidades corpóreas y la persona sigue buscando libremente la aceptación sin topes de su verdadear esencial.

El más y el menos del constituir residen en lo que acabo de indicar. El más es la esperanza de no quedar confundido eternamente y el menos es el no estar seguro de haberse librado de las afecciones. La falta de seguridad explica que contentarse con la iluminación indirecta de la razón sea muchas veces aconsejable[289]. Sin embargo, constituir no es un sueño, sino un acto limpio, o al menos, claroscuro cuando es turbado: es el instinto superior del alma. Platón lo llamaba *afán de engendrar en la belleza*[290].

Insisto en la descripción del constituir esencial apelando a la estructura donal humana. Dios es el hontanar de esa estructura, que se inicia al crear un don que, aceptado, es el dar que busca la aceptación divina. Si el don no fuera aceptado, la persona no co-existiría, ni cabría hablar de generosidad. Pero el *intellectus ut habitus* no completa la estructura donal porque no busca la aceptación divina, sino que procede de la persona omitiendo la búsqueda[291].

A su vez, el don que procede de la aceptación personal es el amor humano. La omisión de la búsqueda es ocupada por el don esencial. Tal ocupación es el compromiso de la persona que describo como constituir. Si dar no se desprende del don cuyo hontanar es Dios, se ha de constituir un don de procedencia humana[292].

289. La noticia de la experiencia moral es muy tenue cuando la virtud escasea o está arruinada por los vicios. Por eso es aconsejable atenerse a la razón para atajar de algún modo los malos deseos que vienen del corazón. La prudencia atenderá este consejo, si está precedida por otra virtud dianoética que es la sinceridad. Los enturbamientos del amor marital son frecuentes y la monogamia sufre periódicamente crisis graves.

290. No es meterse en camisa de once varas afirmar que los serafines constituyen el orden angélico que está por encima de los querubines. Tomás de Aquino trata de las jerarquías angélicas en la *Suma Teológica* y en su *Comentario a las sentencias*. Se trata de un indicio favorable a mi propuesta, según la cual en la esencia humana el amor excede a la intelección, lo que no es posible sin luz interior.

291. Salta a la vista que Dios no tiene que aceptar el don del que es fuente. Me ocuparé enseguida de la fase de la libertad en la que el hábito de los primeros principios procede de la persona.

292. Me parecen oportunas las siguientes comparaciones: el hontanar del don personalmente aceptado es Dios. Por otra parte, como la persistencia no es un acto de ser subsistente rige el primer principio de causalidad, don creado cuya vigencia no requiere aceptación. La vigencia de la persona humana es la aceptación del don trocada en búsqueda: es la vigencia co-existencial. Si tal vigencia dejara de aceptarse la persona se condenaría.

Es completamente imposible que constituir sea verbal. Tampoco la profundidad de la conciencia moral puede serlo, pues en caso contrario la conciencia concomitante no sería un símbolo sino un acto constituyente. Contentarse, con la verbalidad es plausible siempre que la imposibilidad de constituir verbos no se considere decepcionante. Acudiendo a un refrán diré que englobar —abarcar mucho— es apretar poco. En cambio, la constitución es apretada.

Mi propuesta sobre la dualidad del ápice de la esencia humana es una solución drástica del problema de la oscuridad de la voluntad: si la voluntad es directamente iluminada no puede ser oscura. El camino hacia esta solución fue vislumbrar que el alma es la esencialización del acto de ser del universo, es decir, de la persistencia; por eso, a través de la acción se perfecciona la esencia física y se refuerza la vida recibida. Éste es un rasgo importante de la aportación esencial que garantiza su realidad[293].

He descrito la persistencia como comienzo que ni cesa ni es seguido, el acto cuyo indicio temporal es el *después*. Ese acto no es subsistente, y por eso puede ser esencializado —la esencia humana tampoco subsiste— como comienzo que por proceder sigue como constituir en corriente. El indicio temporal es neto y permite esta precisión. *Querer-yo* no se distingue de un antes, sino de otro acto que es *ver-yo*. Asimismo, la persistencia es un primer principio y *querer-yo* arranca de la esencia. Incluso es posible notar un grado de parecido con la co-existencia, tanto por ser un tipo suyo, como por su limpidez, que es una luz profunda concentrada y vigilante[294].

El primer miembro de la sindéresis —*ver-yo*— acompaña tardíamente al segundo. El arranque es superior al suscitar en cascada. Sin embargo, de aquí no se concluye que *ver-yo* carezca de conciencia por más que la conciencia intelectual no sea prioritaria, sino acompañante —concomitante—[295].

293. El alma de Cristo sería la esencialización de la persona humana. No ser persona creada no es una carencia del Dios-Hombre, cabeza de la Santa Iglesia.

294. El hábito de sabiduría es luz concentrada por solidaridad y el hábito de los primeros principios luz concentrada en los temas a los que se pliega sin vigilarlos. A su vez la sindéresis es luz vigilante pero dejará de serlo si el amor es aceptado sin tope.

295. "La tarea acometida en esta investigación es ir más lejos que la escolástica y mostrar la conciencia en tanto que aspecto intrínseco y constitutivo de la persona en acción". Karol Wojtyla, *Persona y acción*, Librería Editrice Vaticana, 1982, 50. También en ese libro se distingue la persona de la subjetividad en acción. Un buen estudio sobre el pensamiento de Wojtyla es el de María José Franquet, *Persona, Acción y Libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyla*, Eunsa, Pamplona, 1996.

El indicio temporal no se aprecia en la experiencia intelectual, que ilumina actualidades.

Seguiré argumentando a favor de mi propuesta:

1) Si el ápice del alma no fuese dual, no cabría límite mental, y menos aún abandonarlo, so pena de eliminar la voluntad. *Querer-yo* es incompatible con una limitación propia porque no existe acto voluntario por encima de él, mientras que existen actos intelectuales personales superiores a *ver-yo*. Por eso, la prioridad de *querer-yo* no desequilibra la intelección humana, sino que implica el compromiso personal de completar la estructura donal.

2) Tardío significa no proceder todavía estando en reserva en virtud de la prevalencia del segundo miembro de la sindéresis. La reserva se ordena a la ramificación ulterior de la libertad. El despliegue manifestativo englobante acompaña a *querer-yo* sin englobarlo por ser tardío y corto.

3) El ápice dual del alma es espíritu —procedente, espirado— y por tanto inmaterial, es decir, inmune a la materia. Sin embargo, las potencias del alma se insertan en la vida recibida que no es inmune a la materia. Por un lado, la inteligencia aprovecha la sincronía del cerebro y la aumenta; por otro lado, la voluntad pone al servicio del compromiso personal las facultades motoras, lo que sin la sincronización no sería posible. Pero, a su vez, la sincronización se ha poder al servicio del compromiso voluntario.

Sin la inteligencia, un cerebro hiperformalizado no es viable, como dice Zubiri. Por ejemplo, imaginar el espacio sincronizado al máximo —dilatación sin borde— es perjudicial para el comportamiento animal. Pero sirve a los actos voluntarios. Así pues, las potencia pasivas son dos, pero no se aíslan porque el celebro hiperformalizado es la sede del sobrante formal de la imaginación humana y de las aferencias motoras usadas por la conducta voluntaria. Repito que un animal no sería capaz de usar un cerebro hiperformalizado porque su comportamiento dista sobremanera de la construcción de aviones —valga el ejemplo—. El animal corretea, come, copula, ataca o huye. Seguramente las especies homínidas que nos han precedido se extinguieron por poseer cerebros hiperformalizados sin inteligencia y voluntad.

4) La dualidad de potencias pasivas se explica mejor si se admite la dualidad de la sindéresis. En cualquier dualidad un miembro es superior al otro, y redunda en él de acuerdo con la índole de este último. Si la índole no cambia, redundar equivale a suscitar o constituir; en caso contrario, la redundancia respeta la índole del acto favorecido. Por tanto, redundar es añadir actos —por ejemplo, los de la razón práctica—. Ahora bien, si la esencia no fuera potencial no sería posible redundar, es decir, multiplicar

actos. La dualidad de la sindéresis es la primera multiplicación de actos esenciales; la esencia humana no es fecunda sin potencia.

5) La primera redundancia es la novedad tardía de *ver-yo*. El acto suscitante es nuevo respecto del constituyente que respeta su índole porque los dos proceden de la persona. Tan importante es mostrar la compatibilidad de la novedad con el proceder, como la compatibilidad del acto con la potencia.

La redundancia con distinción de índole se cifra en la potencia que media entre los actos de acuerdo con la cual un acto es nuevo. Tanto los miembros de la sindéresis como la potencia esencial proceden de la persona: es la distinción real por antonomasia. Ahora bien, la dualidad de actos introduce la potencia, de modo que ésta procede de la persona con el primer miembro de la sindéresis; pero por encima de él, procede *querer-yo* que es acto esencial, pues sólo el acto explica la potencia. Ello autoriza a sostener que redundar sin potencia no es posible. Dicho de otra manera, propongo sustituir la noción de acto-potencial por la de pluralidad de actos.

La introducción de la potencia debe notarse en *ver-yo*; por lo pronto recuérdese que la inteligencia es potencia no saturable, pero hemos de remontarnos al acto que es *ver-yo*, cuya distinción con *querer-yo* también es potencial.

La distinción de los dos 'yoes' es potencial, lo que equivale a decir que el ver es suscitante con el yo y suscitado sin él; en cambio, *querer-yo* constituye sin desprenderse del yo por ser el compromiso de la persona. Lo diré otra vez: suscitar significa desprenderse del yo a favor de lo suscitado, pero el yo nunca pierde su proximidad a la persona. Paralelamente, suscitar es englobar porque el ver suscitado no puede aislarse, y, en cambio, constituir es efusivo porque la circularidad querer-querer-más no se desprende del yo. Los actos ejercidos están en la potencia pasiva, la admiten fuera de ellos, lo cual basta para su imprescindible separación: los actos no se tocan[296].

La potencia del espíritu no es concausal como la materia, que es la potencia peculiar del dinamismo físico. Por eso, los actos esenciales no son imperfectos como el movimiento extramental[297]. La clave de la multiplici-

296. Redundar en actos de otra índole no es de suyo constituir ni suscitar, sino respetar esa índole. Además, que *ver-yo* se distinga potencialmente de *querer-yo* equivale a que suscita desprendiéndose del yo. Suscitar ver dentro de *ver-yo*, o englobándolo, no es una reflexión, sino un jugar a favor en lo posible porque el yo no puede ser suscitado. *Ver-yo* no suscita a favor de un yo desprovisto de ver, ni tampoco se suscita a sí mismo.

297. Aristóteles dice que el movimiento kinético es acto y no acto (cfr. *Metafísica*, 1066 a 26).

dad de actos intelectuales es la potencia infinita insaturable[298]. Jugar a favor de ver suscitando acto, deja a la potencia fuera de la cascada hacia arriba, pero no la deja atrás, pues la clave de la multiplicidad de los actos es la potencia. Ni siquiera la experiencia intelectual es una claridad sin resquicios.

5. *Recapitulación*

Resumiré aquí lo dicho sobre los símbolos, las claridades de la experiencia y las noticias:

a) Los símbolos son cuatro verbos en trance de levantar el vuelo, a saber: la *conciencia concomitante*, la *distinción real*, los *axiomas vigentes* y la *deidad*.

La *conciencia* concomitante es la iluminación de una operación abstractiva cuyo objeto no es un tiempo articulado, pues se convierte a una imagen regular sin sensibles *per accidens*. La *concomitancia* es símbolo de *ver-yo*, es decir, del jugar a favor mirando y englobando, porque la conciencia juega a favor de los otros símbolos. Desde luego, la presencia no se da cuenta de su concomitancia, sino el hábito que la ilumina. La conciencia es el hábito inferior, pero juega a favor de los otros. Por consiguiente, la concomitancia es luz creciente. De acuerdo con esa luz se vislumbra la libertad del ápice suscitante. Esa tenue aparición es la *yoidad* que crece jugando a favor de los otros símbolos. La *yoidad* arrancada de su mutismo verbal por concomitancia nunca recibe la callada por respuesta. Ningún símbolo es latente. Los hábitos no los suscitan, sino que los iluminan. Dicho de otro modo, concomitancia significa preferencia que esboza la coincidencia. Coincidir es el preferir estrictamente libre el tema, o sea, jugar a su favor sin más: dualidad de actividad y acto[299].

La *distinción real* es el paciente tirar hacia la perennidad. Y la vigencia axiomática es el solemne mirar a la severa necesidad. Por concomitancia la incorruptible *yoidad* es familiarmente requerida.

La *deidad* es el símbolo más cercano a la claridad correspondiente que, en vez de ser una noción quieta, simboliza un veré, es decir, la inmi-

298. Si la presencia mental fuera infinita no sería límite alguno, y la persona no buscaría.

299. La completa preferencia por lo otro es propia de la constitución del acto voluntario: Por eso un pensador cristiano no enfoca la criatura como una obra divina enteca, anémica. La criatura predilecta, la persona, goza de libertad.

nencia de un advenir que se cierne. Por concomitancia, la *yoidad* es el despertar expectante atento a una voz cariñosamente lúdica.

b) Las claridades de la experiencia intelectual son nociones *per se notae* y quietas: la inmaterialidad, la perennidad, la necesidad y la eternidad que se corresponden con los cuatro símbolos.

c) Las noticias de la experiencia moral son clamores a lo escondido; son tres: la noticia de la sindéresis, la noticia del hábito de los primeros principios y la noticia del hábito de sabiduría.

La sabiduría es solidaria con la búsqueda de la réplica trascendente: su noticia es la *amistad*. La noticia del hábito de los primeros principios es la virtud de la *justicia*, pues ese hábito es la generosidad de la persona. La noticia de la sindéresis es la virtud de la *prudencia*, precisamente porque esa virtud es dianoética, y notifica que la sindéresis juega a favor de la vida recibida.

6. *El carácter metódico de la libertad*

Coincidencia equivale a libre disposición, esto es, a proporcionar tema a la libertad. *Ver-yo* dispone de la operación asignándole como fin el objeto. La operación no aparece en el objeto porque éste es fin arreal. Nótese que conmensurarse un acto con un objeto es una querencia detenida, limitada, lo que sólo se explica si se admite que *ver-yo* dispone de ella dejando fuera la potencia. De no ser así, la operación dejaría atrás la potencia y no sería un acto detenido. El hábito, al jugar a favor de la operación dispone de ella librándola de su querencia, o sea, dotándola de independencia en orden a aportar nuevos temas a la libertad. Éste es el valor simbólico de la presencia mental, que en tanto que símbolo no es un ver, sino un verbo[300]. *Ver-yo* dispone también de los hábitos: es la experiencia intelectual.

La vida recibida no es libre, sino concausal, contingente y opaca a la libertad. Sin embargo, la contingencia del cuerpo hace necesaria su organización a cargo de la libertad. Esa organización nunca es completa, lo cual explica que en la inteligencia penetren ciertas vaharadas oníricas escasamente sincronizadas ante las cuales la libertad retrocede. Este parcial

300. De los actos se dispone en servicio de la libertad; sólo así no ofrecen resistencia, puesto que la libertad los anima por dentro. De no ser así, los actos serían meras superficies niqueladas.

Si los actos fueran idénticos se autoconocerían libremente y sin reflexión; como no lo son, son métodos que coinciden con sus temas de los que se distinguen según la potencia

fracaso organizativo, que no es el único, conlleva el desfallecimiento de la no desfuturización del futuro, por ejemplo, comportamientos neuróticos o la ausencia de proyectos que afectan a la voluntad y, por consiguiente, a su redundar en la razón. El comportamiento compulsivo indica que las potencias del alma se han inhabilitado, "no sustratan los hábitos". Por eso, la senectud se parece a la infancia, etapa de la vida en que la sincronización ha progresado poco, como muestra la falta de coordinación motora; ahora bien, los hábitos no sustratados se desactivan porque la libertad también se retira de ellos: es lo que cabe llamar *ceguera del espíritu*, es decir, el dejar de darse cuenta[301]. Los hábitos no se ejercen si el retroceso de la libertad los desactiva.

La primera dimensión del abandono del límite es la reconsideración de la *anamnesis* platónica, pero no referida al alma, ya que los primeros principios son sin duda previos a la criatura humana, y no simultáneos o innatos al hábito, sino prioridades extramentales. La generosidad de la persona omite la búsqueda para rendir homenaje a los actos de ser extramentales. Por eso tal dimensión se denomina cabalmente primera y el homenaje es libre e inacabable —de ese modo conserva la no desfuturización del futuro—, pero debe ser completado por el don esencial, ya que el recuerdo se distingue de mirar el bien. La bondad de la persistencia es la vigencia creada en que otra criatura no debe entrometerse, sino acatar. La bondad de la esencia extramental es la causa final, cuya ordenación cumplen las otras causas y que es respetada por la esencia humana para perfeccionarla: el alma humana ha sido creada como esencia agente.

El *recuerdo* de los actos de ser extramentales es la metafísica, o sea, el realismo superior al conocimiento intencional, imprescindible para la antropología, hasta el punto que al olvidarlo se incurre en simetría[302]. Que un acto de recordar sea inacabable no autoriza a sostener que sea potencial, ya que no desemboca en un vacío temático.

El don que tiene por hontanar la iniciativa creadora es la fase premoviente de la libertad trascendental, es decir, la actividad interior del acto de aceptar que busca la libertad divina. Éste es el camino, el método, que sube, la inagotable explosión que he llamado carácter de *además*, la pura

301. La ceguera espiritual puede ser castigo de los vicios que arruinan la virtud. Incluso la libertad puede retirarse de la sindéresis si la circularidad del querer se paraliza al obstinarse en la cosificación del bien.

302. Los actos intelectuales de la esencia se olvidan de sí: en rigor, no son recuerdos. En cambio, *querer-yo* es la mirada vigilante que se hace cargo del amor que no compete a la generosidad de la persona. Como el hábito de los primeros principios es impecable, redunda en el segundo miembro de la sindéresis previniendo la culpa moral.

transparencia lanzada hacia la trascendente intimidad de la máxima amplitud.

Debido a la libre *praemotio*, en virtud de la cual el camino sube, la persona no se sabe *extra nihilum*; impide también ese saber la inmortalidad de la esencia interpuesta entre ella y la nada, así como co-existir habitualmente con la persistencia. La pregunta es ahora si la persona se abre a la nada y de que manera lo hace. Parece que la segunda criatura puede tener que ver con la nada si alguna dimensión de su esencia es susceptible de anulación, pero sin serlo la esencia entera, pues en ese caso no sería inmortal.

Esto nos lleva a considerar otra vez la dualidad de la sindéresis, que es un tema de la cuarta dimensión del método propuesto. En ella la presencia mental juega un doble papel: por una parte, su actualidad guarda la esencia, impidiendo conocer la nada, y por otra, justifica la dualidad de la sindéresis. Obviamente, la conmensuración con el objeto descarta la nada: el objeto es arreal pero no *nada* —sino intencional—, por lo cual, la nada no se conoce objetivamente. Esto significa, que la exención de ser deroga, por así decirlo, el principio de tercero excluido. Por otra parte, el acto de ser no contradictorio no se opone a la nada, sino que persiste[303]. Ahora bien, si el ser no es contradictorio con la nada, de darse esa oposición, será esencial. Lo que puede tener que ver con la nada es el querer, que por eso es aniquilable si la correspondencia falta. Por tanto, la persona se abre a la nada en virtud de su compromiso con el segundo miembro de la sindéresis. Quizá ahora se entienda algo mejor porque he dicho que la presencia mental es la guarda de la esencia, y por qué he propuesto la dualidad de la sindéresis. *Ver-yo* no ilumina la nada, sino que engloba lo que suscita. *Querer-yo*, en cambio, no engloba el bien al que tiende, y así se arriesga a ser infiel, es decir, a no corresponder[304].

Ahora bien, si *ver-yo* no tiene que ver con la nada en virtud de una exención irreal, la sindéresis sólo puede ser dual potencialmente: al no ser fiel, *querer-yo* se opone a su inmortalidad[305]. Dicho drásticamente, *querer* y *yo* corren la misma suerte: se mantienen o se aniquilan juntos. Esto no se puede decir de *ver-yo*, ya que *ver-inteligido* es suscitado sin yo, y sería ab-

303. Como ya dije, la criatura se distingue más de Dios que de la nada.

304. Para ser capaz de corresponder después de haber sido infiel, *querer-yo* tiene que ser sanado *in radice*.

305. Para los clásicos el mal es privación. Me parece que si el planteamiento se apoya en la libertad, es posible sostener que la oposición es de mayor calado, a saber, con la inmortalidad.

surdo que siendo libre el olvido de sí, *ver-yo* se suscitara a sí mismo[306]. Desde luego, ni ver ni yo son en potencia, pero tampoco son dos actos: para enfocar la cuestión sólo queda acudir a la libertad. Nótese que *ver-yo* no es irreal, es decir, que no es objeto pensado, y también que la libertad no activa lo irreal. Paralelamente, sólo el objeto extrapolado en la acción es tema para la libertad. En suma, *ver*-yo significa activación libre de ver que se olvida de sí al suscitar. Como la libertad no puede aparecer en cuanto tal sin quedar desnudada temáticamente, si sólo es activado el ver, el yo se esconde[307].

¿Por qué no se habla de ese olvido en *querer-yo*? Porque el límite o tope del *querer-yo* es lo otro —el bien—, que *querer-yo* ilumina sin invadirlo. ¿Qué podría significar ser invadido? Algo así como perder la libertad: el amor ciego es el encuentro de dos iniciativas si la del querer ajeno es sin tope, es decir, el omnipotente hontanar de la libertad humana. Amor ciego significa que la libertad esencial está desnuda ante el poder de Dios: en esas condiciones no es capaz de mirar —si Dios no la restaura—.

La versión nominalista de la omnipotencia divina es la vivencia tenebrosa de esa desnudez[308]. El nominalismo no tiene en cuenta que la iniciativa omnipotente respeta la temporalidad de *querer-yo*[309]. La suscitación intelectual evita el tiempo por ser cascada discontinua, es decir, porque la potencia y, por tanto, el tiempo es externo a los actos. En *querer-yo* no se puede decir lo mismo porque yo es actividad libre interna a cualquier acto voluntario.

Como la noción de acto-potencial es insostenible, la distinción entre acto y potencia es cuestión de locación: o la potencia está fuera del acto y entonces no cabe saturarla, o está debajo de él, en cuyo caso el acto la va dejando atrás por mor del bien que es su tema. Sólo cabe esencializar la persistencia si la actividad libre no sufre menoscabo; los actos intelectuales esenciales no la esencializan porque son prioridades fijas.

Los actos voluntarios no coinciden entre sí, sino que se empujan de tal modo que su impulso pasa de uno a otro —*querer-querer-más*—. Saturar la potencia es el poder de constituir el acto siguiente, como ya se nota en la *voluntas ut ratio*. Ese poder es la urgencia de no fijarse, esto es, de no des-

306. Se trata de un absurdo intelectual que aislaría al primer miembro de la sindéresis del hábito de los primeros principios, es decir, de la generosidad de la persona. En la primera parte de éste libro he rechazado tal aislamiento con las tesis 2 y 4 sobre *ver-yo*.

307. Como *ver-yo* no es suscitado, la inteligencia no es saturada.

308. Sin duda la sanación radical sólo es posible a la voluntad omnipotente. Por tanto, la tiniebla es precedente a la restauración de la inmortalidad del querer.

309. La sanación omnipotente no elimina la inclinación al mal.

futurizar el futuro. *Querer-yo* es el imperativo que impele a dejar atrás la potencia. Tal imperativo se cumple si la potencia no se coloca fuera. Lo que comporta que la actividad del yo culmina según su proximidad a la libertad trascendental si completa fielmente la estructura donal.

Así pues, la distinción potencial entre *ver-yo* y *querer-yo* es importante. *Ver-yo* deja fuera, pero no atrás, la potencia por estar desprovisto del poder de saturarla. *Querer-yo* sólo la deja fuera al coincidir con el bien. En rigor, la potencia nunca es completamente superada porque ello conllevaría que la esencia humana no se distinguiera realmente de la persona[310].

¿Hasta que punto es activamente libre el método propuesto? Puede concederse sin problemas que la primera y la segunda de sus dimensiones son intelectualmente libres. Tampoco ofrece muchas dificultades admitir la libertad en la tercera dimensión, pues buscar la trascendencia sin límites es la actividad suprema del ser humano que a nadie cabe negar de entrada. Más peliaguda es la cuarta dimensión en lo que respecta al segundo miembro de la sindéresis, es decir, en lo que toca al disipar la oscuridad de la voluntad. Un lego en moral está autorizado a afirmar que sin libertad el querer no es auténtico. Esto se sabe sin abandonar el límite mental, por lo que mi propuesta poco añade al tema. A los posibles lectores compete juzgar acerca de la iluminación directa de la voluntad.

Como la libertad es realista no reitera el límite mental; por eso, el hábito no lo suscita y el objeto es irreal —*non bis in idem*—; congruentemente, el límite no es un comienzo, ya que su detención lo anularía, sino el guardián de la vida añadida a la que protege de la contingencia del cuerpo. La guarda de la presencia es interrupta, asunto que es preciso abordar. El tiempo de la vida recibida es sincrónico y parcial; la presencia mental no es temporal, y el tiempo sincrónico es subpresencial: algo así como oleadas que confinan con un acantilado y siguen mientras su contingencia no las detenga.

La vida recibida no deja de fluir hasta la muerte. La vida añadida está despierta consectariamente —ocupada directamente en variados asuntos—. No se registra vivencia de estar despertando, ya que la conciencia consectaria es actual. Quizá el estado comatoso pueda describirse como oleadas que invaden las potencias pasivas en las que la conciencia estaría inmersa y según las cuales iría emergiendo. Pero esto es más bien una re-

310. En la esencia humana se distinguen varios tiempos: el sincronizado o pre-presencial, propio de la vida recibida; el articulado por la presencia mental, que es desfuturizante o sin libertad; y el del *querer-yo*, que mantiene el futuro sin desfuturizarlo. A éstos debe añadirse el pasado histórico.

construcción de la que exime la irrealidad del objeto cuyo término intencional es extramental.

La sindéresis está comprometida en la organización de la vida recibida; por eso se inspira en ella y la *yoidad* comparece involucrada cuando las oleadas invaden las potencias. Por ejemplo, saliendo del cepo de tal invasión, o al revés, en los episodios depresivos.

7. *Propuesta de una metalógica de la libertad*

La antropología que propongo es una investigación acerca del misterio humano, misterio asequible a la libertad, esto es, al don creado premoviente de la aceptación. Para el don premoviente —promocionante, promotor— carece de sentido el aislamiento, el *en sí* del tema; en vez de ello, su tema es acto viviente. Ése acto es aceptación y no la mera recepción por un en sí previo, que dejaría al método desnudo de tema.

En la libertad trascendental se distinguen cuatro fases, de las cuales las tres últimas son temáticas[311]. La primera, pre-temática en esta vida, es el don creado premoviente; la segunda, el valor dispositivo de los actos; describo la tercera como no pasar del dar: es la generosidad de la persona; y la cuarta como el no contentarse con el disponer: es la metalógica transparencial de la búsqueda del tema trascendente. En suma, la secuencia don-aceptar-dar-buscar es propia de la libertad trascendental. Si la búsqueda se omite, la libertad se retira hasta el dar y de ahí procede el hábito de los primeros principios. Si se omite también el dar, procede la esencia humana, es decir, la constitución del don humano. Esta segunda retirada es metalógica, ya que sin don el dar es pequeño y, sin embargo, medra. El hábito que vehicula el dar es recompensado con el encuentro de los actos primordiales. Puesto que dar no dispone de don, este hábito es escuetamente intelectual. Y como no retrocede hasta el disponer que es peculiar de la *yoidad*, tampoco mira. La distinción entre las dos retiradas es también metalógica. Mirar es requerido si lo otro es precisamente otra liber-

311. La libertad es superior a las causas, e incluso a la persistencia, si se atiende a sus fases temáticas que son su crecimiento, pues ninguna causa es la actividad interna de un acto ni es capaz de no contentarse con su efecto. La interpretación kantiana de la libertad como «causa sin causa» y la de Spinoza como «totalidad infinita de atributos infinitos» no tienen en cuenta el crecimiento de la libertad y, por tanto, tampoco la intersubjetividad humana.

La extensión de la libertad a la esencia acontece como disponer.

tad. Pues no se trata de un mirar solitario, sino intersubjetivo. Si los temas no mostraran su iniciativa libre, mirarlos equivaldría a detener la atención.

Los actos voluntarios y las virtudes, como fases segundas de la libertad, son disposiciones y sus temas los bienes. Las virtudes disponen de los actos en tanto que bienes morales[312].

Aceptar es añadir, abundar: acto suficiente para co-existir, o acto generoso, o actos esenciales. No conformarse con el acto que es su tema es característico de la libertad trascendental. Por eso, la suficiencia del acto es la libre búsqueda de temas, la generosidad, la libre concentración atencional, y en los esenciales es tal la prioridad del método sobre el tema que tematiza la potencia justamente como la distinción del acto con el método: la potencia es imprescindible porque sin ella el método quedaría desnudo de tema, es decir, no suscitaría ni constituiría. Los actos voluntarios y las virtudes son métodos —disposiciones— y los temas los bienes.

El método propuesto es un crecimiento de la libertad de la detectación del límite que permite abandonarlo: cabe detectarlo sin que se den las condiciones precisas para abandonarlo, que son su depender de la libertad trascendental. No aceptar esta dependencia detiene el método en la detectación del límite mental, la cual es bastante común, y no sólo entre los filósofos. Es la interpretación de la libertad como independiente o autónoma, que es una pretensión inferior a las redundancias que son los símbolos y las noticias. Por lo demás, la vida práctica es en cierto modo autónoma, por lo que en ella no se abandona el límite mental.

Ver-yo dispone de ver sin yo al suscitar. Por eso los actos suscitados son fijos, niveles acotados, detenidos, o sea, datos. Dato significa *dar paralizado*. Los datos y los dones son la libre alternativa del proceder de la aceptación; los datos son imprescindibles para la vida espiritual corriente pues permiten disponer cómodamente ateniéndose a ellos; en cambio, el don requiere compromiso. En definitiva, el dato es la suposición de la aceptación del dar y éste es el jugar a favor de *ver-yo*. Insisto, sin jugar a favor no se supone, esto es, no se guarda la esencia después del pecado. Sería ridículo sospechar que al suponer se conculca la ley divina. Más bien al contrario, la comodidad del dato comporta el humilde contentarse con la

312. Virtudes muy relevantes son la pobreza, la obediencia y la humildad. La pobreza del alma es la virtud que manifiesta el jugar por mor de los bienes; la obediencia manifiesta el crecimiento voluntario por mor del bien trascendental; y la humildad ilumina que el poder voluntario tiene tope y que sólo así es posible la intersubjetividad.

Los bienes no son sustancias en sí —cosas aisladas—, sino el plexo de los medios, los actos que son bienes morales y el bien trascendental que es otra libertad cuyo encuentro es el amor. La anulación de la libertad equivale a esclavizarse al bien como cosa, como acontece, por ejemplo, en la impureza y en la avaricia.

vida cotidiana, y es una libertad tan desmedrada que parece prescindir de la no desfuturización del futuro.

Los datos se distinguen potencialmente del don, por ser múltiples y también porque el don procede de la aceptación como vigilante actividad comprometida en no dejar el dar desprovisto de don, una tarea que el hábito de los primeros principios no cumple y que *ver-yo* omite también al suscitar datos[313].

A mi parecer, la nueva creación de la persona permite este crecimiento de la libertad, pues la iniciativa creadora de la Identidad Originaria puede ser encontrada —mirada—, lo que supera la advertencia de los primeros principios. Con todo, conviene formular algunas observaciones:

Primera, ese encuentro es propio del intelecto personal y no de un hábito.

Segunda, la libertad plena de la primera creación es la iluminación temática del don cuyo hontanar es Dios. Dios es tema de la libertad de esta manera: en tanto que la persona ilumina su propia creación, que hasta entonces es la fase atemática de su libertad.

Tercera, después de la caída ese crecimiento requiere lo que he llamado sanación radical, la cual por un designio que conocemos por fe ha sido operada por el Dios-hombre y, por tanto, es un don más eminente incluso que la segunda creación propia de Adán. Además, Cristo glorioso envía el Espíritu Santo. Según la economía de la salvación, la nueva creación es un don —una gracia— otorgada en atención a los méritos de Cristo.

Cuarta, mirar la propia creación y la iniciativa divina es superior a lo que, con una palabra poco afortunada, se suele llamar *ontologismo*.

Quinta, el método propuesto es un crecimiento de la libertad en la detectación del límite. Tal detectación es muy frecuente en la historia de la filosofía. Casi todos los pensadores han caído en la cuenta de que el conocimiento objetivo es limitado[314]. Ahora bien, cabe detectar el límite sin que se cumplan las condiciones precisas para abandonarlo, a las que acabo de denominar *metalógica de la libertad*. El método aborta y no se pasa de detectar si la libertad se tematiza como independencia o autonomía. Esta

313. Como ya he indicado, la esencia humana está dispuesta de acuerdo con el segundo miembro de la sindéresis para sustituir al hábito de los primeros principios, lo cual no acarrea ninguna pérdida si al proporcionar el don la búsqueda es colmada. Esta sustitución es posible por el crecimiento de la extensión de la libertad.

314. La duda cartesiana y la crítica kantiana son incomprensibles sin caer en la cuenta del límite.

libertad pertenece a la vida práctica y no tematiza los símbolos y las noticias.

La libertad de disposición es esencial, y comporta la separación potencial del método con el tema, y también la inferioridad del tema al método que lo mira. El método coincide con el tema y se pluraliza. En cambio, si el tema es superior al método, se busca o se concentra la atención sin mirar. La separación es la insondabilidad del tema o su transcendencia. Aquí el tema coincide con el método, el cual no se pluraliza.

Solidaridad sapiencial y esencia dispuesta. La solidaridad sapiencial puede ser alcanzada por la esencia. Aunque hablar de este alcanzar es conjeturar, me atrevo a decir que la esencia humana llegará a ser solidaria con la persona. Según esa solidaridad, se comunica con otras criaturas espirituales.

El hábito de los primeros principios es activo porque sale al encuentro de los actos primordiales que son compatibles con él, ya que no lo principian. Asimismo, por proceder del dar sus temas coinciden con él y no al revés. Esto significa que son previos a la concentración de la atención, es decir, que proporcionan tema a la libertad de dar: son dones extramentales vicarios de la constitución del don esencial. Si los temas fueran innatos al hábito o no previos a él, la primera dimensión del abandono del límite no podría enlazar con el hábito, pues ella no es innata.

El don creado cuyo hontanar es Dios es la fase atemática de la libertad, que es mucho más generosa que la persona humana, de modo que la metalógica propuesta sería conculcada si no recompensara la generosidad humana con una recompensa vicaria que será sustituida por una recompensa mayor.

La metalógica de la libertad no es la lógica modal de Leibniz. La separa de ella el carácter vicario de la recompensa de los primeros principios. Esta observación pone de relieve que el llamado principio de razón suficiente es inferior a la libertad trascendental, la cual está incluida en el ámbito de la máxima amplitud, o sea, en el bien común que es Dios. En el amor eterno se incluyen atópicamente todas las libertades creadas que forman el *ordo amoris*. Sin duda, las personas creadas son irreductibles, pero la búsqueda de réplica es el bien común de las co-existencias.

Llama la atención que la filosofía tradicional es un camino de ida que no vuelve[315]. Es conveniente investigar el camino de vuelta. Estimo que el

315. Recojo un párrafo del *El ser*: “La metafísica griega es una especie de camino de ‘irás y no volverás’, una serie de conversiones explicitativas que responden a las incitaciones que en la inteligencia despierta el espectáculo de las cosas, pero de ninguna manera una explicación *via descen-*

camino de ida es la búsqueda personal, la cual, como advertí en el Tomo I de esta investigación, es superior al método propuesto. El camino de vuelta desde el intelecto personal es otear desde arriba llegando hasta el darse cuenta.

Darse cuenta es metódico y temático, o sea, darse cuenta de que se ve y del tema iluminado por concomitancia. El objeto no es un darse cuenta metódico, sino el percatarse temático —intencional—. *Hay, lo mismo,* estriba en percatarse, como pone de relieve el ejemplo del retrato: en el retrato se ve el retratado sin detenerse en el retrato. He llamado también a esto *mención*. Darse cuenta se distingue de percatarse justamente por ser metódico-temático. Cabe llamarlo también *reparar*, pues equivale a fijar la atención, prestándola o concediéndola al tema, lo cual no obsta a que el método sea superior al tema que suscita.

En rigor, el objeto es suscitado como mención de lo extramental, es decir, sin fijar la atención en él, por tanto el objeto no comparte la realidad de la cosa, no es menesteroso, sino exento de lo físico. Por eso se puede decir que para lo físico ser conocido es una denominación extrínseca. Esta cadencia unilateral parte de la querencia de la presencia por el objeto que es su fin en tanto que éste justifica la preferencia por la cosa. Por tanto, la cosa convoca la conciencia.

sionis, en la cual los hallazgos mostraran su interna fecundidad explicativa. La genealogía griega no proporciona una visión de atrás hacia delante. De aquí la temprana aparición del problema del cambio, que estriba en la dificultad de entender lo que sobreviene en términos de anterioridad” (*El ser*, 2ª ed., 109).

Tercera Parte

MANIFESTACIONES EXTERNAS DE LA ESENCIA HUMANA Y EL CUERPO

A. Historia y metafísica

Intento mostrar que el objeto como configurante de la acción humana, es decir, realizándose fuera del pensar, es distinto de la iluminación habitual de los primeros principios. Si dicho hábito presidiera por completo la esencia humana, esa configuración no tendría lugar; pero no es así, hasta tal punto que su redundar en la sindéresis llega débilmente a la técnica —como consigna la clásica distinción entre *agere* y *facere*—. Esto comporta que la técnica no sale de la historia, en la cual, la alusión al futuro es en gran medida sustituida por la necesidad de dar razón del pasado[1]. Tal necesidad confiere a la historia una peculiar problematicidad, que es completamente ajena a la iluminación habitual del ser[2].

a) Al considerar la acción en la historia es posible avanzar en la comprensión del plexo de los medios. El tono afectivo de esa comprensión es inquieto, agridulce: la acidez se va disipando en la medida en que los medios son ordenados al fin en la convivencia social. Sin embargo, en la

1. El pasado es una noción temporal que conviene distinguir del *antes*. Este último es físico; en cambio, el *pasado* es antropológico: la flexión del presente que acontece al ser desasistido por el agente cuando éste muere. Dicha derelicción debe ser remediada por la generación siguiente.

2. Dicha problematicidad paralizaría a la metafísica, a la que no compete encarar dificultades antropológicas.

historia la *intentio finis* es imperfecta, lo que quiere decir que la aparición de los primeros principios es superficial y no muy influyente. De acuerdo con esto, el transcurso de la historia se describe como una *situación* poco boyante de la libertad humana: en la historia el enlace temático de la actividad libre es escaso. De aquí la improcedencia de la historiología y la crispación de las proclamas revolucionarias dialécticas cuyo tono es sumamente agrio.

Entendida como situación de la libertad, la historia remite a la esencia humana según dos niveles de su manifestación que son la cultura y la sociedad. Describo la primera como la conexión temporal de las acciones convocadas por los plexos mediales, y la segunda como la orientación de los plexos mediales al fin[3]. Por eso la manifestación cultural es problemática y la social indefectible. He prestado mayor atención a la cultura que a la manifestación social; de todos modos, las cuestiones antropológicas se distinguen de la filosofía primera: son temas segundos respecto de los cuales cabe formular preguntas, no pertinentes en metafísica. Conviene explorar esta última distinción para esclarecer, entre otras cosas, el significado práctico de la conducta interrogante[4]. Designo aquí la esencia humana como *agente* cultural y social, atendiendo a que los dos niveles manifestativos son externos.

b) Las consideraciones que se exponen a continuación tienen una intención aclaratoria referida a la distinción entre la advertencia del ser y la historia, esto es, se dirige a deshacer la confusión entre ambas[5]. Se trata de mostrar la orientación por donde se perfila mejor la citada distinción. Tal orientación ha de describirse separada del pormenor temático correspondiente. Por eso, esta descripción es el comienzo de una nueva investigación abierta a una temática muy amplia.

En el estudio del acto de ser se ha de poner de relieve el carácter *diferencial* de su método, y sólo después, la temática que lo *integra*. Lo diferencial de la filosofía primera se averigua al mostrar aquello que, sin más, se distingue de los primeros principios; lo que significa cualquier cosa menos establecer una distinción a partir de ellos, pues lo que se distingue

3. Dicha reunión está surcada por la agitación. La convivencia humana alberga el desasosiego que lleva consigo el cuidado temporal de los plexos mediales y se libra de él con las virtudes de la prudencia gubernativa y de la justicia.

4. Como la ontología de Heidegger comienza con una investigación del ente práctico, en *Ser y tiempo* formula la pregunta sobre el sentido del ser o más allá del ente; dicha pregunta es impertinente porque lleva a enclavar la ontología en la historia; con todo, en libros posteriores la desechó.

5. Esta aclaración se inició en el capítulo I de *El acceso al ser*, titulado *El conocimiento y la perplejidad*.

de la metafísica no presupone la temática de ésta. Tal mostrar posee un señalado valor aclaratorio porque se encamina a evitar una confusión que aparece en relevantes planteamientos filosóficos. Lo primero que debe averiguarse es, justamente, lo distinto de la metafísica, pues sólo así se elimina la interpretación del método de esta última como un saber con el que ya se cuenta. Esta interpretación es la confusión que interesa evitar: no se cuenta desde siempre con la filosofía primera; esto es cierto tanto en el plano individual como en el de la humanidad. Pero es obviamente imposible vivir sin contar con algo. Así pues, se cuenta con lo que, sin más, se distingue de la metafísica.

Es, asimismo, superficial reducir la metafísica a fórmulas pasadas o a un elenco de conocimientos heredados. Ya ha quedado estudiado el acto intelectual peculiar del método de la metafísica[6]; ese acto no se encuentra en los libros, pues la advertencia de los primeros principios entraña que alguien los ilumine. La vigencia integral de la metafísica se corresponde con el ejercicio del hábito intelectual en cada persona humana. La repetición de ese acto puede inducir a preguntar sobre la relación que guarda el conocimiento de los primeros principios con la aparición de la metafísica en la historia. Darse en la historia es para la metafísica su única alusión a lo que, sin más, se distingue de ella[7].

Sin embargo, el acceso a los temas primordiales no se cumple con la inspección o sublimación de lo que ya está a la vista; la constatación de lo distinto no da, por contraste, la metafísica: no se trata de una diferencia dialéctica. A pesar de esta observación, si los primeros principios no se limitan a estar dados, es pertinente considerar aquella realidad de la que se distinguen, a la que llamaré *realidad desfondable*[8].

La metafísica tiene que abrirse paso entre los vectores históricos, que son distintos de ella. Su aparecer ha de destacarse de esos vectores, pero como no los elimina, la tarea de evitar contaminarla con ellos siempre se

6. El estudio ese método, es decir, la primera dimensión del abandono del límite mental, se contiene en *El acceso al ser*.

7. Dicha alusión no legitima la historiología.

8. La realidad desfondable es aquélla que sin deberse a los primeros principios tampoco está suficientemente respaldada por la libertad. Es lo que acontece a la acción humana cuando se aísla del fin.

El desfondamiento da lugar al pasado, es decir, a una dimensión temporal propia sobre todo de la historia, y cuya razón de ser es la mortalidad del hombre. El pasado no debe confundirse con el antes físico, pues es la pérdida de realidad. La *recuperación* del pasado es tarea del cuidado humano.

La articulación del tiempo sugerida por la filosofía fenomenológica es propia de la acción humana y puede entenderse como rescate del pasado a que obliga el desfondamiento. Dicho rescate sólo se logra si se abre un futuro posible.

ha de reiniciar: dicha contaminación seca, detiene el método en su raíz y lleva a olvidarlo, es decir, a limitarse a contar con los primeros principios como axiomas lógicos.

1. *Metafísica e interrogación*

La primera aparición histórica de la filosofía primera se asocia a la interrogación. Aquí surge ya la necesidad de evitar la confusión: se trata de una conjunción todavía no esclarecida. De lo contrario, sabríamos ya a qué atenernos en lo decisivo: la metafísica nacería instalada en la capacidad de interrogar que el hombre posee en correspondencia con el espectáculo del mundo y su propia situación en él. Pero no cabe admitir para el preguntar una eficacia conductora tan extremada. No sería certero sostener que se pregunta acerca del tema de la metafísica, porque un preguntar llevado al extremo exige atenerse a la formulación de la pregunta[9]: ¿cómo saber, si no, lo que se pregunta? Se ha de señalar una paradoja: dicha formulación queda en suspenso mientras no se logre eliminar cualquier presupuesto objetivo; pero a la vez se nota que sin suposición no se sabe *qué* se ha de preguntar. En *El acceso al ser* llamo *perplejidad* a este conflicto mental.

Con todo, no es casual que el preguntar se dé junto a la primera aparición histórica de la metafísica. Se puede pensar entonces que la asociación inicial de la pregunta es un recurso válido: para empezar a saber de veras, deben reducirse al mínimo los presupuestos; en otro caso no se empieza. La reducción aludida parece propia de la conducta interrogante. Sin embargo, toda averiguación alcanzable por una operación cognoscitiva es intencional y ha de distinguirse del método de la metafísica. Por mucho que se reduzcan los presupuestos, no se consigue acceder metódicamente a los primeros principios.

Si la cuestión se conduce hasta el final, ha de decirse que la asociación de la pregunta no es siquiera una ayuda para acceder al tema de la metafísica porque se distingue de su método, que es un hábito innato. Por consiguiente, dicha asociación no significa otra cosa que un residuo de lo que en la historia es previo a la aparición de la metafísica. Con esta observación se consigue poner de relieve lo que se distingue sin más de la advertencia del acto de ser. Con otras palabras: en lugar de ver en dicha aso-

9. Salvo que, al margen del preguntar, el tema de la metafísica esté dado: lo que haría inútil preguntar.

ciación una indicación de la afinidad entre la metafísica y el preguntar, lo correcto es percatarse de que el preguntar se distingue de ella —precisamente en tanto que asociado a su aparición histórica—. Así entendido, el preguntar es un modo de proceder que se corresponde con una dimensión del vivir humano que conviene despejar para aclarar el carácter diferencial de la dedicación al estudio del ser; dicho apartar no debe llevarse a cabo en la forma de una omisión, o de modo elusivo, sino precisamente al contrario: permitiendo que comparezca el preguntar.

Ahora bien, la paradoja señalada indica que el sentido de la conducta interrogante no puede averiguarse formulando la pregunta por antonomasia —que abarcara a todas—. En el plano de la formulación, las preguntas son una pluralidad irreductible a unidad. Dentro de las preguntas posibles, lo único que cabe hacer es elegir la que mejor muestre el motivo que mueve a preguntar. La consideración lógico-formal de la pregunta se logra también de esta manera.

La pregunta menos atinada se formula así: ¿qué es la metafísica? Esta pregunta presupone la filosofía primera como algo en sí frente a quien se ocupa de esclarecerla. Pero la temática metafísica no es una cosa en principio indiferente al hombre: todo lo contrario, la persona se vincula generosamente a ella y más estrechamente que en el modo del interés. Tampoco es una objetividad ideal, igual a sí misma y en espera de aprehensión. Repito que no es aceptable una función conductora del preguntar para la metafísica en cuyo despliegue metódico toda pregunta queda atrás o rezagada. La pregunta que se está examinando es particularmente desatinada porque pretende apuntar a la esencia de la metafísica. En el fondo de este desatino late la distinción del preguntar respecto del método de la metafísica. El preguntar ha de aclararse de acuerdo con esta distinción.

Como se acaba de indicar, los primeros principios no son cosas mostrencas. Salgamos al paso enseguida del efugio a que esta obvia observación puede inducir: el plexo de los medios producidos por la conducta humana no deriva de los primeros principios; en caso contrario, bastaría definir ese modo de conducta y ponerlo en práctica para avistar los temas de la metafísica. Pero eso es una confusión trivial.

2. *La cultura*

Para evitar incurrir en trivialidad, la iluminación de los primeros principios ha de distinguirse de todas las variantes de la actividad plasmada en

productos. Llamaré cultura a la *conexión histórica de las acciones convocadas por el plexo de los medios*. La peculiaridad de esa conexión se nota si se acierta a ver que los medios producidos quedan a disposición de la acción humana; por lo pronto están adscritos a ella configurándola. Pero ha de excluirse por completo que la acción termine en ellos: con los medios se cuenta, ante todo, porque constituyen la acción desde una dación cognoscitiva previa. Asimismo, la acción suscita medios contando con otros. En consecuencia, la idea de que dicha actividad —conviene llamarla *poiética*— es anterior a cualquier medio —pues los produce— debe ser desechada. Tampoco la producción de medios es una causación, es decir, una dependencia causal, pues es casi reflexiva: el medio configurante es pensado previamente, presupone otros y sirve para producir nuevos medios[10].

La acción puede describirse como *hacer-factible*; lo que ha de entenderse en este sentido: productividad de índole dual; la acción hace haciendo-*se*-ella: lo factible es tanto el medio como el hacerlo; es un hacer que hace medios, es decir, un hacer *in fieri* cuya temporalidad abre nuevas acciones y nuevos medios[11]. Tal hacer depende de la instancia para la cual tener significa poseer-ya, es decir, del pensamiento. La cultura es de índole temporal porque los objetos pensados emigran a la acción en tanto que la configuran, y la acción los hace sin detenerse en algún término último, o sea, sin asegurar su presencia. Así tiene lugar el pasado que caracteriza a la realidad que llamo desfondable. Por tanto, el ámbito de la cultura es *insaturable*, y su conexión temporal está encomendada al cuidado humano; dicha conexión es problemática y defectible y, comprenderla, va acompañada de un sentimiento agridulce[12]. Es imposible contar alguna vez con un conjunto acabado de medios. El plexo no es una totalidad estática: la no-

10. La acción contrasta con la segunda dimensión del abandono del límite, pues el objeto es extrapolado a ella y al producto. Admitido que el cuerpo humano es vida física, la acción práctica usa la concausalidad del cuerpo y la del universo: es la instauración del mundo humano en el cual, la esencia agente está comprometida. Obviamente dicha misión implica poder; hacer es poder, posibilidad factiva históricamente conectada. Sin embargo, el poder factivo es parcial puesto que no es la completa constitución voluntaria y está sujeto a quiebras: tanto del cuerpo como del universo se abusa con frecuencia. Todos estos defectos son propios de la realidad desfondable.

11. El *querer querer-más* vertido en los medios se prolonga sin encontrar un medio último.

12. Saltan a la vista las fases decadentes de la cultura. La retórica es un puente tendido para establecer la conexión con plexos perdidos en el pasado a los que no se renuncia. La recuperación del mundo clásico a finales de la Edad Media es retórica. Después se ha puesto de moda la arqueología.

El pragmatismo es una obcecada exaltación del cauce histórico de algunos medios. Tampoco es aconsejable tachar de bárbaro un plexo de medios cuyo cuidado no se comprende. A pesar de las dificultades que la desatención al fin comporta, el valor de la cultura no se puede poner en duda.

ción de todo terminado o definitivamente logrado no es cultural; paralelamente, la idea de totalidad objetiva es insostenible.

Las preguntas teóricas parten de objetos dados de antemano, y las prácticas versan sobre los medios que se han de hacer de acuerdo con una conexión temporal, es decir, no terminada, sino de continuo abierta[13]. La pregunta que se ha de asociar a la acción poiética no debe entretenerse en buscar una respuesta, pues ha de tomarse en consideración en cuanto apunta directamente a la imposibilidad de colmar la conexión cultural. Las preguntas relativas a esa conexión obedecen a dicha imposibilidad[14].

Cualquier respuesta a cualquier pregunta, lo mismo que la configuración poiética, es intrínsecamente parcial: ninguna es la última. Lo parcial de lo susceptible de solución sugiere la diferencia con lo general, que tiene, entonces, el sentido de *indeterminación* pensable. La indeterminación de la historia ha de referirse a la conexión cultural, porque la historia no es objeto factible —ni hacer alguno—.

Cualquier medio es producido en un ámbito histórico al que no llena, por cuya razón ningún medio, y tampoco 'todos' ellos, coinciden con él. Así pues, este ámbito no es terminal: como término, su correspondencia con la acción humana es nula, es decir, ninguna acción humana es capaz de configurarse con él, de hacerlo o de alcanzarlo —de finalizar la historia—. La indeterminación de la generalidad del ámbito histórico equivale a que la acción productiva no deriva de él. La inversa también es cierta: en tanto que la conexión cultural es histórica no plenifica dicho ámbito; y esto quiere decir que ella tampoco se plenifica.

Debe notarse que la índole reiterativa del preguntar es una refutación del método dialéctico. Con otras palabras, la configuración de la acción es mostrada mejor por el preguntar que por la dialéctica, la cual por su mismo carácter cerrado no es tan amplia como aquella puede ser; y ello a pesar de la postergación del momento propiamente reflexivo de la dialéctica: la negación de la negación.

Paralelamente, la extensión de la pregunta al hacer cultural rebasa la interpretación hegeliana de la cultura como espíritu objetivo. Desde luego, la cultura es más compleja que la aludida noción hegeliana: no hay un uni-

13. Por lo pronto, la cultura es temporal porque la producción implica las facultades locomotoras que son corpóreas. La guarda de la esencia es traspasada por la acción de acuerdo con la emigración a ella del objeto pensado. Ello obliga a la recuperación del pasado.

14. Los objetos conmensurados con las operaciones mentales no saturan la capacidad intelectual: no hay un último objeto pensado. Como la acción productiva presupone objetos pensados, tampoco es posible un último medio. Por eso caben preguntas teóricas y prácticas; estas últimas son de carácter histórico o biográfico porque la acción productiva no es un acto detenido.

versal concreto práctico último. Asimismo, es manifiesto que de este modo el porvenir cultural posible se preserva de la interpretación propuesta por la futurología dialéctica, y se da razón de las inextricables dificultades de esta última.

La pregunta oportuna puede formularse así: ¿qué es *eso* de los productos culturales? La dirección de esta pregunta se aparta de la metafísica. Al matizar la interrogación con la palabra *eso*, se quiere indicar que se pregunta por lo que aparece producido y, a la vez, no asegurado desde sí, es decir, afectado de problematicidad justamente en cuanto hecho en un ámbito insaturable que no responde por él. En la dirección de la pregunta se pone a la vista la índole del hacer humano, en el cual la pregunta misma queda instalada: con ella se muestra la insuficiencia de la cultura. La utilidad de esa pregunta reside también en que, al versar sobre lo constitutivamente problemático, no compromete la metafísica, y permite evitar encararse de entrada con ella. Preguntar equivale, por decirlo con brevedad, a eludir el método de la metafísica. Y esto, no sólo porque no se pregunta por ella, sino, sobre todo, porque lo que comparece es el preguntar. Al comparecer el preguntar se desvanece el intento de resolver reflexivamente una cuestión insoluble en tales términos: la formulación de la pregunta equivale a la cuestionabilidad de la acción poiética en cuanto conectada temporalmente.

A veces se insiste en el carácter aporético de la metafísica. De acuerdo con el planteamiento propuesto, lo aporético no afecta a la metafísica, sino a la actividad objetivamente configurada en la medida en que no puede ser perfectamente recuperada, es decir, en la medida en que no se termina de rescatar el pasado.

La pregunta ¿qué es *eso* de…? puede interpretarse de dos maneras. En primer lugar, como pregunta dirigida a lo fenoménico, es decir, a lo que aparece sin ser respaldada por un fundamento. En segundo lugar, como pregunta convertida en lo cuestionable como tal, esto es, en la inequivalencia entre los medios producidos —y usados— y el ámbito inagotable en que están conectados. Aquí conviene entender la pregunta en este segundo sentido. El momento fenoménico, interpretado como apariencia, es extrínseco a la acción: se cuenta con medios conectados por proyectos.

3. *La historia como cauce o ámbito de la cultura*

La pregunta propuesta lleva, antes de cualquier solución, a considerar que ninguna acción configurada es definitiva. La interrogación pide una

configuración mejor. El hacer cultural hace su propio término condensándose en él sin desprenderse de su propia configuración. Dicho hacer, al estar objetivamente configurado, cuenta con lo producido, pero por ser temporal, reclama una nueva configuración[15]. Desde antiguo se ha tomado en cuenta esta conservación y el cuidado convocado por ella, pero el progreso que implica la aspiración a configuraciones nuevas no se ha notado hasta la Edad Moderna.

En los círculos neokantianos se intentó una diferenciación de la cultura respecto del llamado mundo natural. En la dualidad de naturaleza y cultura, esta última adquiere un valor estable, que permite atribuirle una esencialidad incuestionable. Este valor es ajeno al hacer humano y fue eliminado sin dificultad por Dilthey. Pero tal eliminación lleva aparejado, para Dilthey, un signo de ruina y discontinuidad, que afecta al pensamiento, sin tener en cuenta la prioridad de éste. El posterior ensayo de restauración de la cultura en la filosofía de los valores vuelve a incurrir en el prejuicio de entenderla como un orden cerrado. La insuficiencia de estos puntos de vista se debe a que abordan la cultura como capaz de salvar la filosofía. El planteamiento que propongo es netamente distinto.

Sostengo que el hacer cultural es cuestionable y que la respuesta a la pregunta que plantea no es la neokantiana ni la que mantiene la filosofía de los valores, sino la que tiene en cuenta la falta de conmensuración de la acción productiva con el producto. Tal respuesta se cifra en las nociones de *estilo*, de *obra de arte* y, por encima de estas dos, de la de *innovación*. La primera respuesta es dual, pues el estilo es una configuración más alta de la acción, y el arte también recae sobre el producto. La segunda respuesta también es dual, puesto que la innovación se corresponde con el progreso y con la necesidad de no olvidar el pasado[16].

15. La acción productiva se distingue de la operación cognoscitiva porque no es inmanente, es decir, porque no es un acto detenido o intemporal. Esta distinción comporta que el producto no es poseído en pretérito perfecto como los objetos pensados: el producto es puesto fuera de la acción, y por eso no se conmensura con ella. Aunque sea muy fiel, la configuración del producto no es duradera. Por eso el agente pregunta por otra configuración.

16. Una exposición de estas nociones en el contexto de la cuestionabilidad de la acción poiética respecto del producto se encuentra en George Simmel. Dos estudios muy penetrantes sobre estos temas puede verse en Fernando Múgica, *La profesión*: *enclave ético de la moderna sociedad diferenciada*, Instituto Empresa y Humanismo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998; y del mismo autor, *Profesión y diferenciación social en Simmel*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Clásicos de la Sociología, nº 1. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

Simmel atribuye a lo que llama individualidad cualitativa el primer miembro de estas dualidades: la acción, el estilo y la innovación. El segundo miembro —el producto, la obra de arte y el progreso— lo llama individualidad cuantitativa dentro de un modelo expresivista. Comparto ese "modelo", pero no el concepto de individuación, que es tributario de una filosofía de la conciencia.

Los productos culturales entrañan para el hacer humano la apertura de posibilidades en correlación con el modo como quedan incorporados a la acción: se cuenta con ellos; pero no sólo están ahí, cerca, sino insertados en un proyecto. Y esto quiere decir que son inesquivables: el hacer sólo puede continuar a través de ellos.

La conexión entre las posibilidades culturales —escuetamente factivas— y la inesquivabilidad —que es también una forma peculiar de necesidad, pues es el valor del pasado rescatado en orden a las posibilidades factivas—, es la conexión histórica de la cultura. El término de la acción no se desvanece, sino que permanece incorporado, asimilado a ella. Contando con lo que ha quedado incorporado, se abren posibilidades nuevas, antes insospechadas o inasequibles. De este modo las acciones humanas son actos-posibles, se *renuevan* modificando su punto de partida externo, no su principio, que son las facultades (ello puede suceder, pero ahora su estudio no es relevante). Y esto: una actividad encauzada, configurada, desde sus términos conservados, es lo problemático. No el mero automatismo autoregulado, o el salir a buscar fortuna, sino la pobreza de una inestabilidad prorrogada, es decir, el actuar que posterga su fin por cuanto proyecta posibilidades y prosigue incorporando su efectuación. Esa sucesión no es dialéctica, sino inherente al cuidado de los medios.

Paralelamente, los productos no son meros términos de la acción: como inesquivables se cuenta con ellos en la medida en que se rescatan del pasado, y como posibilidades factivas reclaman otra acción. El sentido de la innovación es el de una configuración poiética aprovechada y proseguida, pero no el de un hábito, en el genuino significado de la palabra.

La posibilidad propia de la acción no debe confundirse con la llamada posibilidad lógica, la cual no es aplicable al actuar humano en cuanto continuado desde la incorporación de productos. Las posibilidades poiéticas o factivas son hechas en cuanto tales, y permiten continuar haciendo en tanto

Con todo, la noción de estilo, de obra de arte y de innovación están bien aclaradas por este sociólogo.

Por ser una mejor configuración de la vida pragmática, el estilo adopta dos modalidades, según se centre en la pluralidad de las acciones pretendiendo unificarlas a ellas mismas, o instalando la unidad en los productos. El primer estilo es el aristocrático, y el segundo el burgués o racionalista. El primero pretende la excepcionalidad y el segundo el cálculo, es decir, la seguridad. Por eso, la dimensión temporal y espacial es distinta en estos dos estilos. De acuerdo con esta dualidad de estilos, también la obra de arte es dual, según se centre en la unificación de la pluralidad de las acciones o en la unificación de la pluralidad de los productos. Así pues, el estilo y el arte se entreveran. Pero en cualquier caso, el estilo y el arte abocan al símbolo, es decir, a cierta recuperación del fin. Después de estas indicaciones sobre la primera respuesta a la pregunta que plantea la discordancia entre la acción y el producto, se ha de exponer la segunda respuesta, es decir, la innovación.

que confieren al hacer un valor inteligible proseguible. No se trata de posibilidades inteligibles dadas de suyo, sino hechas ellas mismas, ulteriores a la pretendida actualidad terminal de la acción. Avizorado desde antiguo[17], este sentido de la posibilidad ha sido señalado en la filosofía contemporánea. Zubiri también recurre a él en un intento de superar la filosofía de la historia del idealismo alemán. Aquí se usa para entender la actividad cultural intrahistórica. Es preciso señalar la antecedencia de los objetos pensados como requisito para la emanación de la posibilidad factiva. Este aspecto del tema no es suficientemente atendido por Zubiri, en cuyos últimos libros la resonancia aristotélica de esa modalidad posesiva parece olvidada. Por otra parte, la noción de historia ha de reservarse para profundizar en la consideración del cauce de la cultura. Tal vez la observación de Zubiri está extraída de la interpretación fenomenológica de la presencia mental.

La nóesis intencional de Husserl responde a la necesidad de señalar el correlato del objeto —en cuanto dado o 'sedimentado'— a partir de la subjetividad viviente. Este correlato, ya implícito en la primera reducción, es inevitable, pues no cabe que el objeto se dé sin conformidad con aquél al que se da. La nóesis no es en modo alguno el 'hecho' de que el noema se dé en la subjetividad, sino la animación intencional —explícita en la reducción trascendental— sin la cual no cabe el noema como sentido. En principio, en vez de hacer vacilar la puesta entre paréntesis de la realidad empírica, la noción de nóesis señala la orientación hacia una consumación idealista, o hacia un absoluto veritativo tan radical como el hegeliano. Ahora bien, la nóesis presupone el objeto como destacado, o incluso enfrentado, de acuerdo con su densificación inteligible, respecto del vivirlo. Por eso la nóesis sugiere una reduplicación; viene a ser una conformidad, en definitiva no psicológica, que sin impedir el establecimiento de la objetividad como dada en sí misma, la da a su vez construyendo su presencia subjetiva.

La segunda reducción alcanza la noción de presentificación. Dejando a un lado si la suposición del objeto es correctamente enfocada por la fenomenología, es patente que la correspondencia noética, ni siquiera interpretada como acto que da sentido, equivale exactamente a dicha suposición. Lo cual quiere decir, por lo pronto, que Husserl no detecta la escueta suposición del objeto como operación que lo posee. De aquí la preocupación husserliana por el tema de la conciencia, cuya interpretación lo acerca

17. No sólo por Platón; es también una de las virtualidades del logos práctico aristotélico: "lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo" (*Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103 a 30). Por eso, para Aristóteles la ética no es una ciencia rigurosa, sino un ensayo o *pragmateia*, que se continúa en la *Política*.

a Leibniz, a Malebranche y a Kant. En Husserl se complica el asunto de la condición de posibilidad porque, dado su planteamiento, la nóesis no puede ser un mero doble inteligible del noema. Ello, por una parte, convierte en un enigma la consideración reflexiva de la nóesis: la primera reducción no proporciona ningún criterio para la segunda. Pero, por otra parte, si se entiende lograda la segunda reducción, la primera se revela insuficiente. La nóesis no es saturada por el noema y se proyecta en posibilidades más allá de él. La conciencia es un abarcador que tiende a temporalizarse.

La inesquivable anterioridad del objeto para la acción no tiene nada que ver con la idea de construcción noética de noemas, sino con la posibilidad subsiguiente al pensar. No se trata de una correspondencia problemática entre acción y objeto, que amplíe la acción más allá de éste, sino de un *trasvase* del objeto a la acción. Según su trasvase, el valor configurante del objeto no se considera en el pensamiento, sino en la acción. En lugar de buscar un implícito estructural del objeto como acto viviente correlativo *a priori*, se señala la configuración objetiva de la acción. De este modo, se desecha la reducción fenomenológica como método. Lo eidético está en la acción, al margen de cualquier reducción. Señalar la configuración no significa verificar, intuir, ni análisis trascendental: no se apela a un saber ya establecido, sino que se invita a atender a la índole del actuar humano que sólo puede entenderse si se admite una estancia del objeto en la acción. La acción no es el pensamiento, ni sustituible por él; sin embargo el objeto es transferido a la acción en el modo de su configuración, la cual al pasar al producto tiende al pasado, que debe ser rescatado[18].

En cuanto agente cultural, la esencia humana no es un ente dotado tan sólo de potencias, ni se limita simplemente a realizar movimientos pasando de potencia a acto, puesto que actuando hace posibles acciones nuevas, lo cual requiere una instancia diferente o destacada de lo que se llama facultad. De acuerdo con dicha instancia tiene lugar una señalada comunicación entre facultades, según la cual el hombre no cuenta sólo con los resultados de su capacidad ‘natural’, sino también con posibilidades abiertas más allá de ellos. Tales posibilidades son lo más peculiar de la índole del actuar humano, que viene a ser así configurado y configurante. La interpretación de la acción como hacer autoposibilitado en atención a sus productos no es una trasgresión del principio de finalidad, sino una postergación inevitablemente problemática. Las posibilidades nacen para la acción, en cuanto produce medios, desde éstos últimos, y permanecen, si se efectúan, en su mismo orden. Por eso son perecederas.

18. El tratamiento de la suposición del objeto en cuanto pensado sólo se puede afrontar de acuerdo con la propuesta rectificación del método fenomenológico.

La historia sugiere que el fin último de la voluntad no está a su alcance de una manera infalible. Al considerar la acción humana con relación a su fin último, resulta intrínsecamente afectada por la diferencia entre alcanzarlo y perderlo. Por su parte, los términos de la acción humana se dilatan o continúan en posibilidades ulteriores; ello es congruente con la lejanía y no infalible consecución del fin último. Sería incorrecto concluir de aquí que la esencia humana no está dotada de potencias, pues la cultura no las desplaza, sino que se emplaza en la conexión de su pluralidad activa. Sí cabe concluir, en cambio, que la esencia humana se expande hasta lo escuetamente problemático de que debe cuidar.

La consideración del objeto como configurante remite a la acción poiética como distinta del pensar. Sin embargo, el objeto está poseído ya como pensado; ello excluye que el objeto sea configurante para la operación de pensar. Con esto se rechaza el constructivismo trascendental kantiano. Los objetos pensados no poseen dinamismo propio. En tanto que configurante, el objeto es transferido: no está en el pensamiento, sino en la acción. La esencia humana no es un mero agente cultural, puesto que el objeto está ya en el pensar, y la cultura no se emplaza en el pensamiento, puesto que en éste el objeto pensado no es configurante ni configurado. La suposición del objeto y su integración en la cultura no se deben confundir.

La transferencia según la cual el objeto es configurante no puede entenderse con el modelo hilemórfico, porque remite al hacer, el cual no es su causa material. Hacer significa hacer-posible, y ello comporta, entre otras cosas, que el hacer no es anterior a la configuración —no es hacer alguno sin ella—. Conviene repetir que la posibilidad corresponde al hacer y no al artefacto: no se trata de hacer artefactos por ellos mismos sino por las acciones. Esto no convierte a las acciones humanas en fines últimos —tal conclusión sería incompatible con lo dicho—, pero sólo la acción hecha-posible es criterio de comprensión del artefacto.

¿La realización de las posibilidades factivas obedece a alguna ley? Más bien su propia ley aparece en dicha realización. Esta observación pone al descubierto la insuficiencia de los planteamientos idealistas de la cultura humana. La historiología se refuta al sentar que ninguna de las respuestas a la pregunta despertada por la acción es definitiva. Por otra parte, si la relación entre historia y cultura no se aclara, la cuestión acerca del primer medio queda pendiente.

Si bien el hombre cuenta con posibilidades operativas abiertas desde lo producido por su actividad, los objetos culturales son también inesquivables. Su peculiar necesidad consiste en que habiendo sido producidos, sólo permiten seguir si son rescatados del pasado, es decir, si no se alejan

de la vida humana; al quedar adscritos a la acción deben ser tenidos en cuenta. Esta singular necesidad se hace sentir con mayor o menor intensidad según los distintos sectores de la cultura. Seguramente, su grado máximo corresponde al derecho, pues, ante todo, el derecho es la norma vigente, establecida. Pero el sistema normativo sólo es concebible en orden a un sistema de titularidades. De este modo la norma es incorporada al agente humano. El sistema de titularidades jurídicas es abierto desde la norma y tiene el sentido de una expansión de la conducta socialmente posible. Ser titular de un derecho equivale a estar posibilitado por el sistema normativo para ejercer acciones que superan la capacidad del agente aislado de la sociedad. La ley *finge* —tómese esta palabra en su significado más alto— la facultad jurídica. La vigencia de la norma, asegurada incluso con un aparato coactivo, mira a las posibilidades factivas que entraña la titularidad.

El carácter inesquivable de la cultura se puede notar en otras dimensiones de la vida. En la hora presente asistimos al espectacular ascenso de la técnica. La minuciosa organización de la vida humana es la manifestación de este hecho; y su justificación, el gran número de posibilidades ligadas a la técnica. En estas condiciones, la colisión entre la técnica y el derecho era inevitable.

Las posibilidades jurídicas pueden ser agostadas o incluso impedidas por la planificación. Asimismo, un derecho anquilosado, no renovado, se convierte en una traba que la acción tiende a traspasar. Pero también es claro que la tendencia a moldear la acción fuera del derecho la empobrece.

Desde un cierto punto de vista, la acción se proyecta hacia adelante y abre lo inédito. Pero esta proyección no es absoluta, ya que requiere la conservación de lo plasmado y, de este modo, la apertura está condicionada y limitada. En ningún momento las posibilidades al alcance son infinitas, sino que se constituyen como un elenco prefigurado en cada caso o, para usar un término consagrado, en el modo de un horizonte. Este horizonte es delimitante, pero no determinante, puesto que es horizonte en virtud de las posibilidades factivas; por eso, a diferencia del horizonte físico, no se desplaza, sino que más bien es alcanzado y resurge.

Pero la cultura no es sólo lo que ha quedado plasmado. El planteamiento tradicionalista no tiene en cuenta la articulación completa de la acción. La necesidad cultural no es, en modo alguno, un orden estable ya que está precedida por la posibilidad, a la que condensa, y prosigue según ella. Precisamente por esto, la interpretación más abusiva y peligrosa de la cultura es la que cifra al hombre entero en su pretendida consistencia: en la identificación entre el ser del hombre y su acción reside uno de los moti-

vos recurrentes de la antropología moderna. Es la decisión de comprometer completamente al hombre en sus realizaciones.

Esta tesis no puede aceptarse. Cierto que el hombre *hace* en el modo que llamamos cultura, es decir, posibilitando nuevas acciones, y en este sentido se abre más allá de cualquier coyuntura pretérita. Pero esto no significa que haya en este plano una novación entera, porque las posibilidades ulteriores se abren desde la inesquivable recuperación del pasado. El hombre no es capaz con su actuar de escapar completamente —revolucionariamente— del pretérito; sus posibilidades son, en cualquier momento, insuperablemente finitas porque han de ser hechas desde lo inesquivable que, a su vez, es la condensación del horizonte de posibilidades efectuadas. Las nuevas posibilidades sólo pueden ser vislumbradas si se hace pie en la objetividad cultural según la coyuntura epocal de la recuperación del pasado[19]. Paralelamente, la historia como ámbito o cauce es insaturable. El hombre es incapaz de hacerse a sí mismo. Por tanto, el tema del ser sufre una distorsión insuperable si se emplaza en el plano cultural.

Los productos culturales quedan dentro de un ámbito de determinación no saturable, precisamente porque la posibilidad factiva siempre renace. La última finalidad del hombre quedaría frustrada si la cultura poseyera un último horizonte dotado de positividad precisa. En este sentido, la confusión del ser del hombre con una supuesta culminación de su actividad cultural es mero ateísmo. Pero lo cierto es que dicha culminación no existe, y no puede ser avistada desde ninguna coyuntura de época. Desde este punto de vista, la cultura se resuelve en un problematismo insoluble. Naturalmente, esta circunstancia no justifica el relativismo historicista, pues lo que ha de excluirse de antemano es la absolutización de la cultura.

En cualquier caso, en términos absolutos o relativistas, la tesis según la cual el hombre es lo que ha hecho y lo que con ello puede hacer, es precipitada: cierra en falso la indagación acerca del *ser* humano.

4. *El nivel de la historia*

La persona humana se corresponde con la cultura según lo que cabe llamar *situación* de su esencia. La cultura ha de ser referida a la persona en el modo de una consideración situacional de su esencia. La noción de si-

19. Esta coyuntura es variable dentro de la generalidad de la historia. La recuperación del pasado puede mejorar o decaer.

tuación —o *estado*— trae ante la mirada la historia. La situación histórica de la esencia del hombre es más general que la coyuntura epocal.

La historia comparece, por lo pronto, en la medida en que para la esencia humana el ámbito de su hacer es insuperable en cuanto que prosigue según posibilidades factivas que postergan el fin. La noción de historia es asequible en estrecho respecto a la cultura, es decir, como ámbito general del hacer cultural. Tal ámbito es una situación humana que no puede ser superada, esto es, la indeterminación no colmada por la serie de determinaciones que dentro de ella acontecen: esa serie se formaliza según la índole conexiva de las acciones. El ámbito cultural no es saturable, lo que significa para la libertad esencial humana estar en situación problemático-práctica general.

La historia no puede ser superada efectivamente; en este sentido se llama situación, o estado; lo general como problemático-práctico es tal estado. Ello, a su vez, se debe a que el valor direccional de la historia se plasma según la conexión cultural. Pero, asimismo, la referencia de la cultura a una noción general problemática según situación —o estado— es el modo correcto de asignarle la libertad. No existe ninguna posibilidad factiva que colme el ámbito de la cultura por entero. La cultura tiene significación general si se entiende lo general para el actuar humano como situación de la libertad. Dicho estar situado es la historia[20].

La historia no es susceptible de culminar en su propio nivel; por eso dicho nivel es situacional y general respecto de la libertad poiética. También se ha intentado comprender al hombre como ser histórico apoyándose precisamente en dicha circunstancia. El existencialismo aboca a este resultado después del abandono de las ilusiones mantenidas por el optimismo cultural de signo idealista. ¿En qué condiciones se puede interpretar el hombre como ser histórico en sentido estricto? Para contestar a esta pregunta contamos con la ontología de Heidegger.

Heidegger interpreta la existencia humana como proyección derelicta. Dicha caída se debe a la falta de independencia del existir respecto del valor previo de la pretensión de sí que rige el patentizar la mundanidad. Al encontrarse ya ahí (*Da-sein*), el hombre emplaza en lo abierto su pretensión y, de este modo, acontece. Ser históricamente significa: acontecer estando previamente determinado por la pretensión de sí que se proyecta encontrando y yace en el encuentro. El yacer anticipado tiene como rendimiento la apertura del mundo. Como el estar discursivamente en el encuentro y la proyección son inseparables, el tiempo tiene un sentido ek-

20. La historia justifica el preguntar.

stático. Por pretenderse el hombre en estas condiciones, queda definido en términos de finitud pura: incapaz desde el principio de alcanzar la identidad consigo, acontece sin culminación —estar ya en el mundo es lo más opuesto a la culminación—, pero no en ausencia de pretensión de sí: el hombre se pretende en lo abierto —esto es, ahí—, se encuentra en un encontrar y continúa postrado en él. El sentimiento ek-stático de la existencia humana desvela la nada. La nada es el encuentro como angustia, que lo es de nada. Paralelamente, la muerte no es el punto final de una duración, sino el correlato coextensivo de la posibilidad y la anticipación insuperables, la clausura de la posibilidad, la inanidad teleológica que alberga la solidaridad de lo previo de la pretensión sí y de la apertura.

Heidegger sostiene que el hombre es temporalidad ya consumada en el sentido de posibilidad finita o formalizada, pues no es capaz de alcanzar un destino propio en sentido estricto, es decir, de establecer alguna distinción entre su ser y el tiempo, o de organizar el tiempo sin contar con lo previo de la apertura. No es éste el mejor modo de superar el planteamiento de la antropología como ontología regional, ni de rectificar la solemne necesidad culminar de la posibilidad dialéctica.

Heidegger reduce el hombre a historia porque elude la distinción entre la situación de la esencia humana y su capacidad teleológica: el hombre no tiene una estructura estrictamente suya, no posee en propio sino en términos de posibilidad. Pero es claro que la noción de historia no puede encerrarse en la pura privación de fin, porque —dejando aparte razones lógico-sistemáticas— de esta manera se hace coincidir la historia con la materia prima. La supervivencia del pensamiento presocrático en Heidegger no es casual. La posibilidad absolutamente separada de toda finalidad no es más que materia —en rigor, se confunden materia y forma—. La interpretación de la cultura que he propuesto, aunque permite distinguir la historia de la naturaleza en sentido griego, no lo hace de modo antitético[21].

Si el carácter previo del mundo es insuperable, la investigación sobre el sentido del ser sólo puede afrontarse equiparando el fenómeno con el ocultamiento del ser. Esto provoca una insufrible subordinación del hombre al ser como enigmática cifra de su deficiente capacidad factivo-posible. Este enfoque es primitivo. Por otra parte, en la apelación al ser la interpretación ek-stática del tiempo se hace secundaria y tiende a desaparecer: *Ser y tiempo* sería la expresión de un pensar filosóficamente provisional; un resultado más de la confusión entre praxis cognoscitiva y acción poiética.

21. En la medida en que el respecto al fin anima la historia, el rescate del pasado se asegura.

La indeterminación del ámbito en que se sitúa la cultura puede referirse a la esencia del hombre, por cuanto esta última es susceptible de situación sin reducirse a ella. La historia es dicha situación, y la cultura la conexión de autoposibilidad factiva interminable. La acción y la historia guardan un estrecho respecto pero no son idénticas; ahora bien, si se confunden por renunciar a la historiología, se retrocede hasta la posibilidad material —entendida como lo más opuesto al fin—. Pero no hay por qué confundirlas: la posibilidad material no es en modo alguno la libertad.

La historia es un estado general en la medida en que es poiéticamente insuperable, por eso se plasma en la interminable posibilidad de la acción[22]. Con todo, ambas nociones se distinguen. Tal distinción significa: la relación entre historia y cultura no es la relación entre historia y esencia del hombre. Esta última relación permite la primera. La historia no consiste en una pretensión realizadora rodeada por la nada. Ello excluido, tiene, en cuanto insuperable, valor situacional. Tal valor, aunque se muestre en la articulación cultural, remite en su última significación a la libertad humana, que *no se agota en el nivel situacional*.

La reducción de la esencia del hombre a historia no es admisible, aunque represente una reacción frente a la apresurada conclusión sobre la realización del hombre que el culturalismo unilateral del pensamiento ilustrado lleva consigo. La historia como situación no es naturaleza. Pero esto no significa que la acción, por más que situada, carezca por entero de orientación al fin último[23].

5. *La libertad esencial y la superación de sus quiebras prácticas*

La esencia del hombre no se reduce a la historia. La razón última de este aserto no está en la necesidad de reconocer la naturaleza del hombre —ya que la historia la exige—, sino en la libertad humana[24]. La libertad trascendental es integrante del carácter de *además* con el que se alcanza la

22. Que la acción no tenga término no equivale a decir que sea infinita en el sentido hegeliano.

23. Heidegger considera la muerte como la posibilidad definitiva; con ello incurre en una desesperación escatológica.

24. La interpretación de la historia como estado insaturable respecto de la cultura deja espacio para la tercera dimensión del abandono del límite mental, y pertenece al despliegue de la cuarta dimensión de ese método. Nótese que en tanto que configura la acción el objeto pensado no está supuesto

co-existencia. Pero ahora conviene señalar que la libertad explica el estado histórico, en el cual la esencia del hombre se sitúa sin posibilidad factiva de superarlo, lo que es una quiebra de la orientación hacia el destino. En este sentido, la libertad permite entender de modo riguroso lo que por su precariedad se distingue de la metafísica.

a) La libertad es más radical que la situación. El hombre se alcanza como ser libre y no como ser histórico. Paralelamente, la historia es una situación a la que la libertad se extiende sin agotarse. Dicho estado encauza la conexión propia de la acción. La libertad esencial está en una situación en la que mantiene según la formalización interminable de la acción práctica. Por ser la historia una situación general poiéticamente insuperable, no precipita como totalidad, ni tiene valor constitutivo para la persona humana. La libertad permite la distinción entre la situación y el ser.

¿Se puede estar de modo problemático general respecto de la acción sin ser dicho estar? La superioridad del ser que no se agota en la situación de su esencia es la libertad de destinación. Esta superioridad se extiende a la esencia del hombre: la esencia que pertenece al ser libre es notoriamente irreductible a cualquier otra, de manera que *dispone* y no se limita a causar. Su riqueza esencial no le está simplemente adscrita, sino que se retrae al *tener en disposición*. La esencia del hombre es el tener como disponer. Tal tener es *susceptible de estados*.

b) La interpretación de la historia como el estado general problemático del hacer cultural, hace accesible la consideración de lo que llamaré la *antehistoria* y la *posthistoria*. El estado de la esencia del hombre no es inevitablemente histórico. Las nociones de antehistoria y posthistoria señalan la contingencia de la historia y, a la vez, lo externo a ella. Esta indicación es perfectamente legítima si: 1) La esencia del hombre no es sólo dispositivamente histórica: la historia no la agota; el estado histórico se vierte en la conexión de los productos culturales, la cual no es la única forma de disposición esencial. 2) La historia es el estado general no colmado por la conexión cultural de posibilidad y necesidad, su carácter general solo puede entenderse como problemático o insuperable en la medida dispositiva que la acción significa. Si el disponer esencial depende de la libertad, es susceptible de consideración extrahistórica.

La historia no puede culminar. Pero tampoco es una serie indefinida de hechos, pues está vertida en la cultura, que su conexión formal. Tal conexión es un grado dispositivo que equivale a una vinculación de las facultades del alma generalizada según la noción de estado. A la postre, la historia no autoriza ninguna objeción contra la naturaleza o la esencia del

hombre: más bien alude a un nivel de estabilidad de la esencia el cual se define como disposición en activación de objetos.

La posthistoria es la superación del binomio estructural de la cultura en su peculiar estabilidad. Por no ser, en rigor, una fase ulterior a la historia, es decir, una prolongación lineal —ya que la historia, como estado, es un grado de estabilidad esencial—, la posthistoria se caracteriza, o bien por la pérdida de posibilidades (a esto cabe llamar estado de condenación, reservando a la teología la determinación más exacta de la noción), o bien por la culminación del disponer en el fin último, superior a todo lo factivamente posible. El 'final' de la historia es el salto que marca la desaparición completa de toda posibilidad —el estado en que se dispone del haber dispuesto; es decir, de nada nuevo—, o bien la superación de éstas: o consiste en la pura gravitación del pasado, crispado y sin horizontes, o alcanza la asunción por la actividad divina, en que la esencia del hombre es plenamente real.

Por su parte, la antehistoria no es simple prehistoria. Debe entenderse como integridad esencial en que el hombre fue creado con vistas a su culminación definitiva y no conservada en la historia. Tal integridad se cifra en la ausencia de la necesidad de dar razón del pasado.

c) En la indagación acerca de lo distinto de la metafísica, hemos llegado a la libertad. El hombre actúa factivamente en el modo de la cultura en tanto que su esencia está en el estado histórico, porque su disponibilidad esencial depende de la libertad. La historia como situación ha de ser referida a la libertad teniendo en cuenta que no la agota. La articulación cultural de la disposición esencial no es definitiva: sino un grado que, comparado con otros, significa un decaimiento. Por no agotar la libertad, el acontecer cultural puede considerarse en términos de generalidad como historia.

En lo que respecta a la naturaleza del hombre, la historia remite a su complejidad, que no es reconocida en el concepto racional de naturaleza. La cultura *continúa* la naturaleza humana; en primer lugar, porque tiene un valor manifestativo —pertenece a la esencia del hombre—; en segundo lugar, porque las posibilidades factivas parten del producto; en tercer lugar, porque desde el objeto pensado el cuerpo humano es un hecho; en cambio, en la cultura el cuerpo no es un hecho, sino que tiene valor manifestativo, es decir, la cultura es una esencialización del cuerpo[25].

25. La cultura, al salvar el pasado, tiene que ver con la piedad filial. La apertura de posibilidades tiene también una dimensión religiosa en la forma de apelación a la ayuda divina. La pérdida de dicha dimensión reduce el rescate del pasado.

6. *La sociedad humana: un planteamiento del tema*

Las consideraciones anteriores permiten abordar el estudio de la sociedad humana. En efecto, la sociedad guarda una estrecha relación con las nociones de cultura e historia. En la medida en que estas últimas han sido aclaradas cabe una aproximación a la noción de sociedad humana. Tal aproximación es requerida para entender la sociedad como una dimensión de la esencia del hombre. Sin embargo, el tema de la organización social debe ser precisado.

La noción de sociedad ha de ser, ante todo, amplia para no confundirla con realidades a las que previamente conviene ya el ser sociales: si esta confusión no se evita, la sociedad humana en cuanto tal queda sin aclarar; por otra parte, muy elástica, para que sea posible comprender las flexiones históricas de la sociedad. Por su unívoca rigidez, una definición genérico-específica no sería válida para relacionar la sociedad con la historia.

Entendida según su amplitud, la sociedad es *la manifestación indefectible de la convivencia humana en cuanto humana*. Atendiendo a lo que he llamado tipos de co-existencia humana, la cultura es aquel tipo de co-existencia según el cual el hombre co-existe con la esencia del universo. En cambio, la sociedad es el tipo de co-existencia según el cual las distintas personas humanas co-existen entre sí. Nótese que estos dos tipos de co-existencia se dan a través de la esencia del hombre, y por eso se llamaron modos de co-existir *hacia fuera*.

Al designar la sociedad como manifestación se evita el planteamiento que entiende la sociedad como formalidad susceptible de implantarse en el plano empírico y, por tanto, previa a él en su totalidad constitutiva, que sería lo más digno de estudio. La convivencia humana no es nada parecido, pues o tiene lugar o no es real en ningún sentido. La sociedad es del orden de la manifestación porque acontece sin ser pensable en ninguna situación precedente a ello. Al acontecer como manifestación, la sociedad se conjuga con la historia.

A la vez, la sociedad es indefectible. Aunque puede faltar en términos absolutos, la sociedad como manifestación se aprecia en todas las dimensiones de la vida humana. Lo indefectible de la sociedad le confiere precedencia respecto de cualquier aspecto práctico manifiesto de la vida; en este sentido, el adjetivo social es aplicable en su mostrarse a cualquier dimensión de la esencia del hombre. La sociedad es la manifestación esencial

El modo divino de dar razón del pasado es la redención. Al hombre redimido corresponde aprovechar el perdón de Dios y afrontar su trabajo como corredención.

más elevada porque depende sin intermediarios de la sindéresis[26], que es el ápice de la esencia humana. En este sentido, la co-existencia del hombre con el universo depende de la sociedad. Por eso, la sociedad es indefectible o imprescindible en orden al manifestar. Paralelamente, toda actividad tenga o no intención social es, de antemano, social: no existe un hombre pre-social. De este modo la sociedad se conjuga con la cultura.

El carácter indefectible de la manifestación para la convivencia suple perfectamente la consideración abstracta de la sociedad y se anticipa a la exageración de la organización que late en el término *socialismo*.

La convivencia humana, el congregarse como manifestación, es la sociedad. Con esto se señala que la convivencia no es un mero hecho o conjunto natural. La comparación entre convivencia y sociedad no es una superposición de ésta a un hipotético significado empírico de aquélla; más bien al revés, la convivencia es posible para el hombre en virtud de su manifestarse esencial que no es empírico. La sociedad es el requisito de la convivencia en su condición humana, es decir, como manifestación.

La convivencia humana no es, ni puede serlo, mera agregación; es, justamente, convivencia humana. Sin la sociedad como fenómeno, la convivencia no es humana. Para convivir no basta con la proximidad simultánea de una pluralidad de individuos. A partir de los recursos precisivamente individuales, la convivencia no existe. Por eso, sociedad equivale a convivencia; o bien, si hay convivencia, hay sociedad; la simple consideración de la igualdad específica de los individuos no es el estatuto de la convivencia humana. En rigor, no hay un contrato fundacional de la sociedad, la cual es anterior a cualquier acción.

La sociedad es la exterioridad de la manifestación en cuanto humana; y esto significa, además de una correcta conducción de la sociedad al orden de la esencia sin necesidad de idealizarla, que la manifestación humana es una dimensión extraindividual de la esencia, pero no por eso menos humana. El socialismo es una redundancia y, por tanto, no añade nada relevante a este asunto.

Dentro de la sociedad cada hombre es individuo. Individuo significa el que ejerce roles sociales, es decir, el que ejerce acciones, el que actúa. Ahora bien, por ser dentro de la sociedad, individuo humano equivale a *tipo*. En el hombre se puede distinguir entre persona, yo e individuo; dicha

26. Con todo, teniendo en cuenta la co-existencia del hombre con Dios, la sindéresis no se agota en la manifestación externa que es la sociedad.

distinción es vertical o jerárquica. La sociedad como manifestación extra-individual es inferior a la persona, pero no al individuo[27].

Entendida como manifestación humana, la sociedad está 'a medio camino' entre la cultura y la sindéresis. Sólo así puede decirse indefectible: la cultura no es indefectible, sino insaturable —la historia como situación es insuperable—. La sociedad como manifestación extraindividual alude a las posibilidades factivas de la acción objetivamente configuradas: en cuanto dichas posibilidades se manifiestan son extrapsíquicas. La historia como situación las deja estar —noción de estado—. Sin embargo, la sociedad no se confunde con la cultura ni con la historia. Desde luego, no todas las posibilidades factivas se realizan, por lo cual la historia alude a manifestaciones residuales cuyo carácter social es actualmente nulo o muy escaso; por su parte, la cultura es más próxima a la acción. Por eso la sociedad está menos alejada de la acción que el documento o monumento histórico. La sociedad requiere que las posibilidades factivas guarden un respecto al fin[28]. Lo biosíquico no agota la manifestación humana. Claro está que la sociedad no es autosuficiente en cuanto manifestación externa: sólo es cierto que es extraindividual y, como tal, manifestación indefectible —o no mortal—.

Entre las formalidades características de la sociedad destaca el derecho. Acerca del derecho reina cierta desorientación; por eso, a continuación se insiste en una propuesta interpretativa que considero válida al margen de discusiones secundarias. La formalidad jurídica es la *normatividad*. La normatividad está en relación directa con la sociedad y con el individuo.

La normatividad es la *ficción* de un imperar[29]. El conjunto normativo jurídico aspira a conformar la sociedad —es formalidad normante *ficta*— de acuerdo con su índole propia. Si prescinde de esta aspiración, el derecho, se reduce a mera reglamentación. Para que la inspiración central del derecho se cumpla es necesario, desde luego, que la imposición de la nor-

27. Por ser cada individuo un tipo humano, el diseño o formalización de los roles no debe de ser uniforme. Tampoco conviene que el diseño de los roles se separe por entero de su ejecución. Asimismo, se ha de tener en cuenta que la pretensión de que un individuo desempeñe todos los roles —idea del hombre politécnico de Marx— es utópica, y la idea de reducir el individuo a un solo rol —como sostiene el taylorismo— es degradante. Asimismo, pretender la autorrealización individual —identificación de rol y yo— es desconocer que el individuo es inferior a la persona.

28. Las personas humanas tienen razón de fin. Dicha razón se pierde con la noción de individuo.

29. *Fictio* viene de *fingo*; no se confunda la llamada ficción jurídica con la normatividad como ficción, es decir, su establecimiento por encima de contingencias empíricas y su extensión concorde con la esencia manifestativa de la sociedad.

ma esté asegurada, es decir, efectivamente dotada de eficacia práctica. Pero antes es preciso que la norma tenga en sí misma un valor tal que, al imponerla, resulte, en última instancia, que se introduce una normación. Si la norma no es normante de suyo, si no encierra un valor nuevo, no poseído por la realidad contingente, no cabe hablar de positividad jurídica, porque lo social no queda conformado. El núcleo de la positividad ha de estar en la norma misma, y sin en ella el aparato coactivo es inútil. Un derecho como puro reflejo de una constelación de factores ya dados, no es derecho positivo, puesto que aplicarlo no es añadir nada: no es normar.

En nuestro tiempo el derecho encuentra grandes dificultades para conservar —y renovar— su exacta dimensión positiva. ¿Cómo es posible introducir un nuevo elemento normativo en una situación dada, si ésta ya se ha estructurado según leyes económicas y técnicas? La positividad normativa del derecho está vinculada a la titularidad, es decir, al aumento —*ficto*— de la capacidad individual. La disminución del carácter normante del derecho, va acompañada por la tendencia a considerar el individuo separado de la sociedad.

B. Persona y metafísica

La sociedad no es persona, *sino expresión*. La persona humana es el núcleo capaz de expresión extraindividual; y lo es por su intimidad. La intimidad se ha de distinguir de la inmanencia propia de la operación cognoscitiva. Lo propio de la persona no es la inmanencia, sino la intimidad.

La persona humana es creada y, por tanto, no idéntica consigo. Sin embargo, la persona advierte su respecto a la Identidad. Como ese respecto no puede dejar de ser advertido, es habitual: un hábito innato dual con la sindéresis. La Identidad es el Origen: la advertencia habitual del Origen es la cumbre de la metafísica. El respecto cognoscitivo de la intimidad al Origen no se logra operativamente, pues es imposible que la Identidad Originaria sea poseída inmanentemente. Por eso, aunque la persona es capaz de manifestación más allá de la posesión inmanente, es imposible que exprese el Origen.

El respecto de la intimidad a la Identidad no entra en su capacidad manifestativa o expresiva. La persona humana se distingue de la Trinidad. La no autosuficiencia de la persona respecto del Origen no impide el valor

manifestativo de su esencia, pero a la vez, comporta la distinción real que la esencia humana guarda de su intimidad personal. De acuerdo con esta distinción real, la esencia arranca o depende de la intimidad personal, y es inferior a ella.

1. *El tema como dimensión integral de la metafísica*

La pregunta que se dirige a la región de la cultura ha cumplido su misión diferenciadora, ante todo, respecto del tema de la filosofía primera. En la cultura no cabe encontrar la metafísica. Como se notará, se ha omitido otra interrogación: ¿por qué la metafísica? Esta pregunta señala la temática metafísica de un modo desviado. En efecto, si se sigue la sugerencia de la pregunta se ha de entender dicha temática como aquello que funda el preguntar. Según esto, la relación entre el tema y el método de la metafísica entraña que el método está fundado en la temática. Pero esto es incorrecto: *la principialidad de la metafísica reside en su temática —los primeros principios*—, pero *el método de la metafísica* —la advertencia— *no corre a cargo de los primeros principios*: el hábito de los primeros principios no es innato a ellos. Por tanto, los primeros principios son integrantes para la metafísica según su carácter temático, de manera que el método no deriva de ellos, ni viceversa.

Con otras palabras, el método de la metafísica no reside en los primeros principios, ni los supone. Tampoco los primeros principios suponen el método. En suma, el método de la metafísica no confiere a los primeros principios su acto de ser, es decir, su carácter de principios primeros; ni los primeros principios confieren el hábito correspondiente a la persona humana[30].

Estas observaciones no disminuyen el valor real de los primeros principios. Solamente alejan la confusión de la índole metódica de la metafísica con algo que dependa de su dimensión temática. Si fuera así, la metafísica no tendría ninguna dimensión y, por tanto, tampoco la temática —que no puede ser la única—. Nótese bien: si los primeros principios son el tema de la metafísica, su conocimiento es segundo, y no es principiado por ellos. Pero entonces, el conocimiento de los primeros principios no permite suponerlos[31]. De acuerdo con esto, se afirma que el tema es inte-

30. Dicho hábito es innato.

31. La operación cognoscitiva, por ser *a priori* respecto de su tema —el objeto—, lo supone.

gral: sin advertirlo la metafísica no es ningún saber. Pero advertir no tiene nada que ver con una derivación real del tema, pues dicha derivación anularía tanto el método como el tema. Más aún: anularía al hombre que advierte.

Ahora bien, ¿verdaderamente se *conoce* y *existe* la principialidad real? Se trata de otra pregunta desorientada. La nulidad directiva de la pregunta reside en que el *conoce* y el *existe* no son idénticos. Por un lado, los primeros principios no necesitan suponerse conocidos por el hombre: la existencia de los primeros principios es su propio carácter de primeros. Por otro lado, la dimensión temática de la metafísica no se debe confundir con el respectivo conocimiento, el cual no es realmente ni principio, ni primero, ni tampoco es fundado por los primeros principios. No es correcto amalgamar el método y el tema de la metafísica[32].

Si los primeros principios son el tema de la metafísica, no su método, la pregunta acerca del porqué no es el método de la filosofía primera. Por eso, la advertencia de los primeros principios se describe como concentración de la atención. El hábito de los primeros principios equivale a la generosidad de la persona, y se distingue de la esencia del hombre[33].

Insisto, la pregunta acerca del porqué de la metafísica carece de alcance en cuanto que, como toda pregunta, supone algo. La referencia del conocimiento a los primeros principios no permite suponerlos. La impertinencia de la pregunta significa que la justificación temática de la metafísica se encuentra en los primeros principios; o bien, que no tiene justificación primordial distinta de su dimensión temática.

No cabe sostener que los primeros principios carezcan de correspondencia humana, pero ésta es sólo del orden del saber. La dimensión metódica y temática de la metafísica son netamente distintas y no es posible reducirlas a *mismidad*. Es menester dejar atrás a Parménides[34].

32. Lo que he llamado *ampliación de los trascendentales* permite destruir dicha amalgama.

33. La generosidad es más próxima a la persona que la sindéresis, o más segunda que ésta. Descrito como generosidad, el método se pliega a los temas. Así se advierte el primer principio de no contradicción como comienzo que ni cesa ni es seguido, y el principio de identidad como Origen insondable. Cabe decir que al plegarse a la Identidad se demuestra la existencia de Dios atendiendo a la vigencia del principio de no contradicción; esta vigencia es el primer principio de causalidad.

34. El tema de la metafísica no es obra humana, sino exclusivamente tema.

2. *La posesión de objeto*

La historia es una situación de la libertad insuperable para la cultura; de acuerdo con ella se generaliza lo cuestionable. Esto significa, señaladamente, que la conexión característica de la cultura autoriza a sentar que el hombre abre el ámbito de la acción de acuerdo con su distinción con el carácter incuestionable de los primeros principios.

El mundo en el sentido de Heidegger, es decir, como elemento 'expuesto' (noción fenomenológica de fenómeno) se enclava en una dirección interrogativa. Según mi propuesta, el conocimiento del objeto no queda referido a un elemento él mismo objetivable, ni a un preguntar fundamental; ocurre justamente todo lo contrario, a saber: la operación cognoscitiva no pertenece al orden de la objetividad, sino que la posee: dicha posesión implica que el objeto está exento de ser real.

De este modo queda sugerida cierta afinidad entre el plexo cultural y la objetividad considerada antes de su transferencia a la acción. La afinidad estriba, por parte de la cultura, en su progresión indefinida, es decir, en la incapacidad de lograr la manifestación entera. Esta incapacidad se corresponde con la inobjetividad de la operación cognoscitiva; la transferencia de los objetos a la acción no supera esta circunstancia. La noción de objetividad total entera carece de sentido; paralelamente, la cultura es un ámbito no saturable.

La afinidad sugerida justifica la interpretación de la posesión cognoscitiva del objeto como anterior a él. Tal anterioridad, en cuanto inexcusable para el objeto e inobjetivable a su vez, se detecta como límite: es la presencia mental, a cuya caracterización como límite, sobremanera difícil, volveré a dedicar algunas páginas. Es claro que transferir o trasvasar el objeto a la acción como configuración suya, no es transferirle la operación mental; el objeto pensado no es real; en cambio, la acción y el producto sí lo son. Por tanto, la cultura, a su manera, abandona la presencia mental[35].

¿Cabe identificar la presencia mental con el tema de la metafísica? La pregunta puede parecer justificada porque la presencia no es objetivable y los primeros principios tampoco lo son. Pero existe una distinción neta: la presencia lo es de objeto; los primeros principios, no. Admitir que conocer el objeto es fundarlo es simplemente un error: objetivado, el objeto es estrictamente exento de principiación: la operación es primera —*a priori*— respecto del objeto, pero no lo principia. La noción de *imprincipiado* no es negativa. Ha de entenderse como *exención* de ser principiado. Según tal

35. De aquí la peculiar temporalidad de la cultura que, insisto, incluye el pasado.

exención el objeto poseído es intencional. La transferencia del objeto a la cultura es la impregnación objetiva de la acción, su configuración. No se excluye la ingerencia de la acción configurada en las causas, que son principios que dependen del primer principio de no contradicción[36].

En tanto que el objeto está presente no puede no estarlo. Esta observación no remite al primer principio de no contradicción, sino a la presencia mental. Tal remisión significa que el objeto no está presente de suyo —o desde sí—, sino poseído, o presentado en la operación. Eckhart entendió la presencia como superación de la negación (la misma observación reaparece en Cusa, Leibniz, Kant y Hegel). Pero esta interpretación es incorrecta. La presencia asegura el objeto de un modo más escueto. La noción aristotélica de praxis cognoscitiva es suficiente para no reincidir en las versiones trascendental o dialéctica del planteamiento especulativo tardomedieval. Como el planteamiento especulativo desconoce la operación inmanente recurre a la interpretación modal del objeto, como un remedo suyo.

En este contexto, la indagación acerca del carácter no principial de la esencia humana debe concentrarse en la presencia mental. La presencia es la antecedencia de la posesión cognoscitiva. Conocido, el objeto es previo a la transferencia según la cual la acción humana se articula en forma cultural. Ya, de antemano, en el pensamiento los objetos están presentes. Asimismo, la presencia mental *no es el tema de la metafísica*.

3. *La discusión sobre el método*

Como lo distinto de la metafísica no la presupone, la metafísica se destaca de ello. El abandono de la presencia mental integra el método de la metafísica. Al abandonar el límite mental se decide la discusión acerca del conocimiento de los primeros principios. Si se prescinde del abandono de la antecedencia de la presencia mental, no se puede asestar el golpe de gracia a la altura que Hegel concede a la presencia. Desde luego, si se asigna a la presencia valor constituyente, los primeros principios no se pueden conocer, puesto que no son principios de tal constitución. Sin em-

36. La pregunta ¿qué puede significar el valor temático de los primeros principios si no es objetivo? es insoluble; se reduce a la índole de lo distinto, sin más, de la metafísica. Repito que la pregunta no es el método de la metafísica. El carácter insoluble de esta pregunta se debe a la presencia mental. Ello permite notar la antecedencia de la presencia: por mucho que se retrotraiga, la pregunta es posterior a la presencia. El objeto puede llamarse infundado sin connotación negativa.

bargo, la constitución del objeto es excluida por la antecedencia de su posesión.

La presencia mental es la antecedencia que se conmensura con objetos, sin constituirlos, puesto que se oculta de acuerdo con su propia antecedencia. Si no se ocultara, estaría en el objeto, y en este sentido lo constituiría. Por tanto, desocultar la presencia mental no es objetivarla. El tema de la metafísica no es un objeto, por lo que no puede ser transferido a la acción.

El tema propio de la metafísica se advierte en la medida que se concentra la atención en el carácter primario de los primeros principios al abandonar el límite mental. Tal abandono es un modo de desocultarlo accediendo a temas nuevos, es decir, un método que entra en cuanto tal en la consideración integral de la metafísica. Nótese que el abandono del límite mental no es propiamente una tarea, porque se lleva a cabo en forma de hábito: libremente.

4. *La libertad y el método*

La indagación acerca del carácter diferencial de la metafísica, conduce a la libertad. Ello no obedece a que la libertad sea un primer principio; en otro caso, no sería posible la distinción del método de la metafísica y su temática. De acuerdo con esto, la libertad no antecede a los primeros principios. La antecedencia distinta del ser principial es la presencia mental. La libertad también se distingue de la presencia mental, a cuya antecedencia no se retrae para ser. Si la metafísica ha de lograr alguna orientación temática, esta última distinción es imprescindible; en caso contrario, el método de la metafísica abortaría, pues, como dicen los tomistas, sólo el ser conoce el ser.

Los primeros principios se advierten; y su advertencia es realmente libre. Si el método de la metafísica no dependiera de la libertad, no cabría abandonar habitualmente el límite del conocimiento humano. Asimismo, como sólo el ser conoce el ser, la libertad tiene que ser un trascendental.

De acuerdo con esto, el conocimiento de los primeros principios no es histórico, pues es irreductible a lo constituido por la acción poiética; la cual es imposible sin la antecedencia del límite mental. Por otro lado, los primeros principios se distinguen de la libertad. A esta doble distinción se debe la interpretación de la filosofía primera como una modalidad sapien-

cial, inferior a la sabiduría en cuanto tal. Esta última distinción se contiene implícitamente en la palabra 'filosofía', y posee un alcance mayor que el registrado en los comentarios tradicionales.

En el nivel histórico, la peculiar falibilidad teleológica del dinamismo humano se muestra directamente en el orden poiético, es decir, en la cultura. La articulación de la necesidad y posibilidad factivas, con la que se han caracterizado estas nociones, es distinta de la infalibilidad natural, tal como Aristóteles acertó a establecerla.

El hombre es capaz de relacionarse prácticamente con el mundo en tanto que la presencia mental es *previa* al objeto. De este modo, posee formalmente objetivado el mundo exterior, y actúa a partir de dicha objetivación. La transferencia configurante del objeto a la acción es precisa porque en la acción no se puede hablar de posesión inmanente. Las posibilidades factivas justifican alguna interpretación porque derivan de actividades configuradas por objetos frecuentemente pensados por otros. Pero el cometido de la hermenéutica es más modesto de lo que a veces se proclama. La idea de comprensión hermenéutica presupone una falsa autonomía de la cultura humana.

C. El disponer esencial y el trasmundo: la cuestión del cuerpo propio

Atendiendo a la capacidad dispositiva de la esencia del hombre, se entiende por mundo humano el entorno del que se dispone. En contraposición, el trasmundo es aquello de lo que no se dispone, y que los antiguos interpretaban como sede de fuerzas extrahumanas. Cabe admitir el trasmundo en tanto que la concausalidad del universo no es disponible. De aquí se sigue lo siguiente: si el disponer humano no fuera limitado, no se podría hablar de *trasmundo*. El *trasmundo* ha sido históricamente la primera versión de lo transcendente[37].

El criterio de ubicación de la trascendencia entendida como trasmundo es impreciso, porque para que exista trasmundo hace falta que exista el mundo. El cual, por otra parte, invade hasta cierto punto el trasmundo,

37. En cierta medida, las bases de la cultura que pueden llamarse mágica y mítica apelan al trasmundo en correlación con la acción lingüística que, seguramente, es la más alta.

puesto que es una acción que se ejerce sobre la realidad física. Conviene encontrar un criterio de delimitación que sea más neto. En esta pesquisa es orientativa la idea de posesión inmanente: lo poseído por la *praxis téleia* no se inmiscuye en el trasmundo; en cambio, la acción se solapa con él y no encierra un criterio suficiente de demarcación porque en ella el objeto es real.

Este criterio de demarcación parece en principio acertado: en efecto, lo poseído inmanentemente no está fuera. Sin embargo, hay una cuestión que de entrada no es aclarada por él, a saber: el cuerpo humano, el cual es algo así como el enclave del hombre en el trasmundo. La cuestión es si cabe obtener un criterio de demarcación del cuerpo humano con el trasmundo; es decir, si el cuerpo humano es simplemente una realidad física y a pesar de ello es humano, es decir, si el cuerpo humano pertenece al trasmundo, o bien si se distingue suficientemente de él.

Discernir dialécticamente lo humano de lo trasmundano entendido como un poder que está más allá del hombre es un enfoque violento que no tiene en cuenta el cuerpo. De todos modos, el cuerpo del hombre no se puede entender enteramente como trasmundano, porque entonces no sería *humano*.

Para la intelección del trasmundo —extramundo— hemos formulado la segunda dimensión del abandono del límite mental. El trasmundo se conoce explicitando: es la realidad concausal no disponible; paralelamente, la disposición práctica no es causal.

Cabe preguntarse ahora si el cuerpo humano es tema de la segunda dimensión del abandono del límite mental. Se podría decir, por ejemplo, que el cuerpo humano es una tricausalidad. A partir de explícitos el cuerpo humano se considera al margen de que sea propio, disponible. Pero sin disponer de ningún modo de él, ¿qué significa cuerpo propio?, es decir, ¿cabe un estudio del cuerpo humano que no sea del cuerpo propio? Ese estudio podría ser, por ejemplo, la anatomía. Pero esto sólo es posible porque desde el punto de vista del pensamiento humano el cuerpo es el cuarto sentido del hecho[38]: el objeto no tiene nada que ver con el cuerpo en cuanto que este pertenece al orden causal. Y esto aunque sin cuerpo no sea posible pensar. Como el pensar no hace al cuerpo, la realidad del cuerpo ha de ser entendida como un sentido del hecho. Por tanto, el criterio de delimitación está claro: el cuerpo es exterior al pensamiento. Asimismo, la acción práctica se distingue del cuerpo. Pero sin cuerpo no es posible la acción humana.

38. Cfr. *Curso de teoría*, III, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999, pp. 295-335.

En consecuencia, el cuerpo no puede entregarse enteramente a la causas, porque entonces no sería cuerpo *propio*. En el hombre existiría un cuerpo ya hecho: éste es el enfoque cartesiano, que en el fondo es una confesión de que no se puede entender la concausalidad como propia. Desde luego, no puede ejercerla de modo pensante, pues la explicitación comporta la pugna de la presencia mental con la temática física. Asimismo, tiene sentido decir que los objetos pensados se traspasan a la acción y que de esta manera se dota al objeto de realidad, pero el cuerpo humano tampoco es un producto cultural.

De todo esto podemos concluir que el cuerpo humano no se acaba de entender con la segunda dimensión del abandono del límite mental. Esto sugiere que la segunda dimensión del abandono del límite mental —explicitación de las causas— se distingue netamente de la cuarta dimensión, que sirve para entender la acción práctica.

Según la segunda dimensión, el cuerpo humano sería real al margen de toda iluminación esencial. Pero entonces, el cuerpo como hecho no puede integrarse en la esencia humana. Quizás se pueda decir que del cuerpo se dispone según el conocimiento sensible. Pero este versar no es completo, ya que por un lado la sensibilidad no versa sólo sobre el cuerpo propio y, por otro, hay dimensiones importantes suyas que no son sentidas, por ejemplo, la digestión.

De acuerdo con la cuarta dimensión del abandono del límite mental, la esencia es manifestación, luz iluminante; la segunda dimensión del abandono del límite mental no alcanza esta perspectiva, puesto que debe postular que el cuerpo es una realidad concausal física. La cuarta dimensión del método propuesto sugiere que, por depender de la sindéresis, el cuerpo humano debe tener algún valor de luminosidad. Justamente se intenta entender el cuerpo como algún tipo de luz aunque sea muy débil.

Al sugerir que el cuerpo humano se puede considerar como un tipo de luz, parece que se admite que en tanto que comporta un crecimiento, su génesis es habitual. Aunque los hábitos se han caracterizado como modos de crecer superiores al crecimiento corpóreo —es el crecer del espíritu—, ahora hay que decir que el crecimiento corpóreo como esencialización de un cuerpo es análogo a un hábito[39].

39. Tomás de Aquino sostiene que el conocimiento del alma es habitual, lo que sugiere que la realidad del alma es más que sustancial. Según esto, he sostenido que la realidad del alma es el hábito innato de sindéresis.

Del cuerpo humano se puede decir algo semejante, pues es capaz de aprendizaje. Así se ajusta mejor la dualidad del alma con el cuerpo.

Pero antes de abordar el cuerpo como tema de la cuarta dimensión del abandono del límite mental conviene repasar algunas consecuencias de su consideración en la segunda dimensión. Para ello repetiré ahora unas observaciones que juegan un papel importante en la aclaración de este tema porque versan sobre una dificultad que no es fácil esquivar. En buena parte, la utilidad del tratamiento del límite consiste en hacer patente esta dificultad y permitir hacerle frente.

D. El cuerpo humano en la segunda dimensión del abandono del límite mental

Como digo, la detectación del límite ha sido perturbada por la aparición concomitante de la cuestión de la facticidad. La facticidad no puede ser despreciada sin incurrir en ideísmo, pero, por otra parte, se ha de evitar que su injerencia de lugar a formulaciones equivocadas de su correspondencia temática con el pensar. Estas equivocaciones oscurecen el tratamiento del límite mental, es decir, detienen la tarea de desocultarlo. Cabe señalar cuatro acepciones de la noción de hecho[40]:

a) En primer lugar, puede decirse que el hecho es el estatuto real del objeto pensado: fuera del pensamiento el objeto es, *de hecho*, cosa. El hecho es el estatuto extramental del objeto pensado.

Si se tiene en cuenta el límite mental, *cosa* significa la interpretación de lo real como el correlato de la improsecución del pensar. La cosa es el límite como precipitado positivo externo, cuya inteligibilidad es sólo objetiva. En suma, el hecho como correlato real del objeto se debe al límite mental como improsecución del carácter de pensante en lo pensado. La incomparecencia de su carácter pensante para un pensar es la ausencia de réplica. Esta ausencia se debe al límite mental y sugiere con frecuencia la imposibilidad de aislar el sujeto del pensamiento de la consideración positiva del límite: el sujeto pensante está *abocado* al límite, o lo que es igual, se asoma a la realidad desde el objeto en su límite; lo que hay existe como otro que el sujeto. Es la noción de existencia empírica.

40. Expongo con mayor amplitud los cuatro sentidos del hecho en el Tomo III del *Curso de teoría del conocimiento*. Repito aquí la exposición, por tratarse de un asunto bastante complicado, para el que no basta la referencia a un texto anterior.

b) El segundo sentido del hecho impregna el planteamiento cartesiano, que lleva a interpretar el conocimiento humano como dotado de una positividad precisa distinta de la positividad extramental propia de los objetos en el caso de que dejen de ser dudosos. Esta diferencia de positividades da lugar a la inferencia del *sum*. El *sum* sería el segundo sentido del hecho. La sentencia *cogito ergo sum* puede interpretarse de la siguiente manera: si se piensa en hechos, también es un hecho que se piensa. Esta inferencia es el punto de partida del psicologismo: se piensa *de hecho*. El *sum* es la consagración de la facticidad como estatuto real del pensamiento[41].

La referencia del *hecho* al pensar, según la cual *se piensa de hecho* significa, simplemente, que la ausencia del carácter de pensante en lo pensado se retrae, entendida positivamente, al pensar. Tal retracción es inadmisible.

c) Pero hay todavía un tercer sentido del hecho, que refuerza el positivismo de la primera acepción del hecho, a saber: la validez de las leyes objetivas generales en el plano empírico. Este sentido del hecho supone, por tanto, la formulación de una ley. Las leyes son cognitivamente del orden de la generalización. En estas condiciones, la correspondencia empírica del pensamiento formal es la única: el hecho es el cumplimiento de la ley, es decir, su determinación.

El tercer sentido del hecho es selectivo respecto del primero. Para la ley sólo es *hecho* su cumplimiento. Pero postular que sólo es un hecho lo dominado por el campo de la generalización, o que todo hecho es estrictamente formalizable, o que sólo es real lo subsumible en una ley, o que a toda formalización corresponden hechos, es completamente gratuito. La correspondencia del hecho con el pensamiento formal es uno de los sentidos del hecho y nada más. Por lo demás, ningún sentido del hecho es la

41. El intento de eliminar la mutua extrañeza de objeto y hecho puede forzar a sostener que el objeto integra un elemento fáctico. Es la postura de Kant. Los objetos no son la situación mental de la cosa en sí, pero, en cambio, son constitutivamente relativos a la experiencia. La cuestión del pensar objetivo se reduce entonces a su espontánea dirección o conexión respecto de la sensibilidad. Kant reserva a la sensibilidad un valor formal pasivo o receptor de afecciones. De esta manera el objeto de experiencia viene a ser un mixto de elementos formales espontáneos y de elementos fácticos formalizados sin significación propia.

La distinción entre la razón pura y la razón práctica es solidaria de esta interpretación de la objetividad. El *factum* moral kantiano es, en rigor, la solitaria firmeza de la espontaneidad separada de la conmixtión empírica. Kant contempla el conocimiento, desde el punto de vista de su productividad real, como espontaneidad cuya asociación al hecho constituye la posibilidad del objeto de experiencia, o como subjetividad asegurada en la experiencia moral. Kant no acepta el *sum* cartesiano por entenderlo integrado tan sólo por la experiencia empírica, o como intento de pensar la conciencia como real facticidad al margen de su carácter trascendental.

existencia, y la generalización no es saturable, por lo que la formulación de leyes no puede agotarse.

Precisemos algo más este punto. La índole selectiva de las ideas generales no significa que los hechos formalizados sean una *parte*, o unos cuantos, dentro de un conjunto más amplio (un conjunto es una idea general), del primer sentido del hecho, sino la aparición de un nuevo tipo de hechos caracterizados exclusivamente por su correspondencia con generalidades, o que fuera de esta correspondencia no son nada. Al asimilar este tipo de hechos al primero se deja en suspenso la ley; con lo cual, en rigor, se anula su índole propia. Proceder de este modo es una tosca extrapolación. En ella incurre la interpretación neopositivista del significado[42].

d) El cuarto sentido del hecho, de difícil precisión, es la correspondencia del pensar con el propio cuerpo. La índole de esta correspondencia es diferente de los tres sentidos del hecho ya señalados. Llamaré *cuerpo propio* a este cuarto, y objetivamente enigmático, sentido del hecho que es irreductible a los otros. Desde luego, el cuerpo del hombre es avistado de acuerdo con el primer sentido del hecho. También es posible determinarlo desde el tercero. Pero estas aproximaciones no son, en manera alguna, la consideración del cuerpo como *propio*. Más aún: lo característico del cuerpo propio es no aparecer al pensar; es un sinsentido pretender que el pensamiento asista a su correspondencia con el cuerpo. ¿Con qué derecho se sostiene, entonces, que el cuerpo propio es un sentido peculiar de la facticidad?

El cuerpo propio es el hecho impensado sin más. ¿Pero lo impensado e incomparecido no es, por definición, lo ignoto? Naturalmente, la correspondencia con el pensamiento deshace la noción de ignoto. La cuestión se traslada a esto: ¿el cuerpo propio es alguna correspondencia con el pensamiento?

El cuerpo propio no aparece según los tres primeros sentidos del hecho antes señalados; ello autoriza a sostener que es un sentido diferente. La diferencia estriba en que el cuerpo propio no comparece en tanto que el objeto está presente. Esto no tiene nada de extraño si el objeto es lo único que aparece —*lo que hay*—. El cuerpo propio es aquel sentido del hecho que no turba la unicidad del pensamiento objetivo, que no interfiere en la posesión objetiva, es decir, que en modo alguno *lo hay*.

Por más que el cuerpo propio no sea asimilable a lo ignoto no comparece ni siquiera como hecho. El cuarto sentido del hecho no significa que el pensamiento esté *hecho-de* cuerpo. El hecho como cuerpo propio no es

42. La correlativa crítica a la metafísica se basa en la confusión del hecho con el ser.

nada parecido a un elemento. El cuerpo se corresponde sin más con la indiscernibilidad entre pensamiento y no pensamiento, la cual es simplemente un límite. Esta indiscernibilidad no puede ser animada dialécticamente. En cambio, ha de ser entendida como la anterioridad del límite conservada en el conferirlo. Desde este conferimiento, aparecen los otros sentidos del hecho[43].

La opinión de que el pensamiento es un segregado cerebral, o cualquier especulación parecida, es simple fantasía. Se debe distinguir lo que he llamado pensar de hecho del cuerpo propio. Las aproximaciones que objetivamente cabe lograr, se resuelven en un enigma: pensando no se descubre la correspondencia de la corporeidad con el pensar, por más que esta correspondencia sea innegable.

1. *Propuesta de coordinación de la pluralidad fáctica*

Una vez reseñados los distintos sentidos del hecho, conviene proceder a su coordinación. Tal coordinación no repondrá un sentido unívoco, que es ficticio y confuso, y ha sido ya denunciado. Con todo, los cuatro sentidos del hecho no están simplemente dispersos y su coordinación es una peculiar reducción conducida por el límite mental. Sin el límite la cuestión de la facticidad no se plantearía; tampoco encontraría coordinación. Pero, a la vez, dicha cuestión es un factor de prueba y de precisión para el tratamiento del límite del pensamiento. Aunque la coordinación está implícita en lo dicho, intentaré exponerla mejor.

a) El sentido obvio de la primera modalidad del hecho es la interpretación de lo que *hay* según una dualidad: lo que hay es lo pensado, pero también *hay de hecho*, o hay hechos. Esta dualidad es inadmisible por dos razones: primera, *lo que hay* se caracteriza como estatuto único de comparecencia; segunda, *lo que hay* sólo es dual respecto de la presencia mental.

43. El hecho como cuerpo propio sólo puede ser indiscernible del pensamiento si la indiscernibilidad entre pensamiento y no pensamiento es el límite oculto del pensamiento. El pensar y el cuerpo propio no se confunden: pensar no es el cuerpo propio. Pero sin embargo, para notar el cuarto sentido del hecho es menester que la unicidad del pensamiento sea enteramente previa, es decir, que el límite del pensamiento le pertenezca de antemano: "aquello" de que no se distingue el pensamiento es su límite y, por tanto, nada de orden constitutivo, ni siquiera el ser como indeterminación como pretende Hegel.

Al rechazar la dualidad objeto-hecho apelando al límite del pensamiento, no se pretende eliminar uno de sus dos términos en favor del otro. No se trata de ningún ideísmo ni de la abstención metódica de la fenomenología. Si se tiene en cuenta la intencionalidad del objeto, la dualidad se deshace sin tener que eludirla, y sin comprometer tampoco el correlato real de la intencionalidad.

El primer sentido del hecho sería inevitable si el límite mental no se pudiera abandonar, pues la extrapolación del límite mental a la realidad es inevitable si dicho límite no se detecta correctamente; pero, a la vez, el primer sentido del hecho es una prueba de que el abandono del límite es conveniente para no confundir la realidad física con un hecho. El primer sentido del hecho comporta que el conocimiento intencional es el único, pero hablar de hecho no es añadir otro conocimiento al intencional, sino todo lo contrario, consagrar que el conocimiento intencional es el único, aunque no sea lo único real.

Conviene insistir en que la unicidad del objeto no entraña la exclusión completa del hecho. El objeto es tan sólo la exclusión del valor pensable del hecho en la correspondencia externa; y éste es precisamente el primer sentido del hecho. La exclusión objetiva del hecho se mide por ella misma y esta medida es la correspondencia intencional con el primer sentido del hecho; la dualidad objeto-hecho no añade inteligibilidad al objeto.

La expresión ‘sólo hay’ es una medida de aparecer suscitada. Precisamente por esto, el hecho aparece en una primera correspondencia, y, a la vez, su aparición es irrelevante en términos de inteligibilidad. El hecho aparece porque ‘solo hay’, es decir, por la detención del saber proyectada fuera de él. Pero por otra parte, si el pensar se resignara a ser limitado, el hecho no aparecería. Si el hecho no compareciera en modo alguno, sería un ausente no notado, más que un *algo* ignoto. Pero como el hecho comparece, cabe notar la ambigüedad de la noción de ignoto. Ignoto significa lo otro de lo ya pensado, lo que todavía se desconoce. Pero si se advierte que sólo *hay*, lo ignoto, por tanto, *lo hay*. La expresión ‘sólo *hay*’ es desvirtuada por el carácter presuntamente definitivo del hecho. Así se pierde de vista la prosecución operativa de la inteligencia, que apunta a un nuevo objeto, sin penetrar en el primer sentido del hecho.

Por lo demás, en el primer sentido del hecho no debe apelarse a la ignorancia, sino notar que el hecho comparece al conocer intencionalmente. En este sentido, ‘sólo *hay*’ tiene valor de medida respecto del hecho al ser conferido un estatuto a lo pensado. Y por ello mismo, *no hay sin*

hecho[44]. Éste es el significado de la expresión: 'el objeto es la exclusión objetiva de la objetividad del hecho, y así su medida'. El hecho aparece en la *medida* en que el objeto no es un hecho, sino únicamente objeto. Y esto significa, a su vez: sin objeto no cabe hablar de hecho comparecido; aquello sin lo cual no *hay* no tiene valor constitucional, ya que su valor objetivo es excluido en la misma medida del objeto y así aparece el primer sentido del hecho.

Es característica del primer sentido del hecho que la exclusión mensurativa de su objetividad es inseparable de una parcial irreducción. Irreductible significa aquí: aquello que no puede ser entendido a partir de, y sin embargo se impone. Lo parcial de la irreducción puede entenderse como residuo. Siendo residual el hecho, la objetividad no es la totalidad completa. El hecho no es objetivado, pero aparece residualmente como real. Por ello, como sin hecho no *hay* y, a la vez, lo que *hay* excluye la inteligibilidad del hecho, es menester advertir que la exclusión objetiva del hecho es una limitación cognoscitiva propia del pensar objetivo.

Con todo, insisto, debe sostenerse la irrelevancia constitucional del hecho respecto del objeto en cuanto pensado y en términos de realidad. El hecho como irreductible es la ausencia de totalidad objetiva, no un aspecto o dimensión constitutiva del objeto, y tampoco algo así como la realidad extramental. Repito que la medida del hecho es la unicidad objetiva. En la objetividad no *hay* nada que sea hecho, pues el objeto es la exclusión mensurativa del hecho. Esta exclusión sin reducción ha de entenderse, en cuanto no totalidad inteligible, como *abstracción* y no como epojé. La propuesta fenomenológica no pasa de ser un remedio tardío, una reducción llevada a cabo en un segundo momento y que más bien consagra la exterioridad del hecho, es decir, la primera modalidad del hecho.

La exclusión mensurativa que el objeto comporta elimina, a su vez, lo que llamaré *objetividad completa* o *totalidad del objeto abstracto*. La operación de abstraer, como primera posesión objetiva, entraña para el objeto abstracto que sólo lo hay y que no es todo lo pensable. Si no cabe que el hecho afecte al objeto, es imposible también que el objeto lo elimine o no lo deje aparecer. Estas dos circunstancias comportan:

En primer lugar, no es admisible una correspondencia óntica entre el pensar y el hecho: la expresión 'el pensamiento del hecho es el hecho del pensamiento' es falsa. Ciertamente, el pensamiento lo es de hechos sólo a

44. Obviamente, esta expresión indica el límite. Sin límite no *hay* objeto: el objeto no es todo lo cognoscible. Por tanto, si hay, de algún modo ha de notarse que sólo hay. Este modo es el hecho, es decir, lo no cognoscible. 'No cognoscible' no significa nada en sí, sino la limitación de lo conocido.

condición de no ser él un hecho, o no derivar de los hechos. En otro caso, no habría objetos o el hecho no sería un irreductible.

En segundo lugar, el pensamiento va más allá del primer sentido del hecho de una peculiar manera. Esto quiere decir que la ausencia de totalidad objetiva —en la abstracción— es para el pensamiento una *insuficiencia* que puede ser notada de un modo distinto al primer sentido del hecho. Con otras palabras, tal insuficiencia no es estática o insuperable, sino que puede ser objetivamente declarada. Tal declaración se lleva a cabo según las ideas generales.

b) De acuerdo con estas observaciones, el segundo sentido del hecho —el hecho de pensar— no es compatible con el primero, ya que el conocimiento de la operación no es intencional. Por consiguiente, sólo cabe admitirlo si se duda de la intencionalidad, y se sostiene que sólo es seguro el conocimiento de los hechos, es decir, incurriendo en un craso positivismo.

c) Como digo, el pensamiento va más allá del primer sentido del hecho: éste es el cometido de las ideas generales, cuya determinación es justamente el tercer sentido del hecho. Conviene llamar *determinación segunda* a la determinación correspondiente a la idea general, para distinguirlas de la determinación abstracta. La generalización es un proceso inacabable porque ninguna idea es máximamente general; por eso la determinación aparece en cada detención de la generalización. Asimismo, las ideas generales no son lo primero que se objetiva, pues los abstractos son previos a ellas. Por eso, la determinación segunda o consecutiva a las ideas generales es distinta del primer sentido del hecho.

La indeterminación de la idea general no es remediada por la determinación abstracta. De aquí se desprende que el núcleo de la consideración de la idea general relativamente a su determinación es la diferencia entre la determinación segunda y las determinaciones abstractas. Esta diferencia es correlativa a la distinción entre las operaciones mentales.

Ahora se ha de exponer, la coordinación del primer sentido del hecho con el tercero. El primer sentido del hecho no es referible a un conocimiento absoluto, pues sólo aparece en la medida en que *hay* abstractos. Esta respectividad prohíbe conceder al hecho un valor real, así como darle entrada en la constitución del pensamiento.

No existe un orden de hechos extramentales y otro de objetos abstractos. Las expresiones ‘el hecho es objeto de suyo’ y ‘el objeto lo es de hecho’ son incorrectas. Ha de desecharse también el influjo del hecho en el objeto, so pena de destruir su inteligibilidad y de eliminar la aparición

del hecho. La expresión 'no hay sin hechos' no significa dependencia, sino irreductibilidad; que sólo se conozca *lo que hay*, comporta la ausencia de omnitud inteligible.

La ausencia de omnitud inteligible abstracta es seguida por la negación de lo que *hay*: esta negación es peculiar de las ideas generales. Por eso, al objetivar a éstas aparece el tercer sentido del hecho. El carácter metódico de la generalización es consecutivo a la abstracción. La operación que objetiva ideas generales declara que pensar lo abstracto no agota la capacidad de pensar. Los abstractos no son todo lo pensable. El primer sentido del hecho aparece en tanto que no se sigue pensando, y al revés: si se sigue pensando, el primer sentido del hecho se borra y aparece el tercero. El objeto correspondiente a la negación es la idea general con la que se alude a la omnitud pensable en la medida en que lo permite la constancia del límite. Por eso, el método negativo es indefinido y se estabiliza objetivamente según niveles de generalidad. Todos los niveles son ideas generales y ninguno es el máximo. Todos son indeterminados y cuanto más se progresa en la generalización mayor es la indeterminación.

Las ideas generales son las objetividades más exentas, pues la negación apunta a la omnitud objetiva. Pero por ello, dichas ideas versan sobre hechos. Tal versar es su propia referencia a la determinación[45]. Las ideas generales versan sobre hechos, determinaciones segundas o empíricas: casos. Tal versar prohíbe confundir los sentidos del hecho, así como entender la determinación de lo general como real. Es también un error identificar esa determinación segunda con lo sensible. En rigor, las ideas generales versan sobre los abstractos, pero al versar sobre ellos los 'convierten' en hechos. Para notar esa conversión basta recordar que las ideas generales versan sobre abstractos pero no los piensan. Desde las ideas generales los abstractos son hechos, determinaciones tomadas en cuenta sin pensarlas. Este sentido del hecho no se confunde con el primero; por eso cabe llamar a la determinación segunda *hecho supuesto*. Con esta observación se describe el tercer sentido del hecho.

El *hecho supuesto* no es real ni sensible. Sólo la confusión con el primer sentido del hecho impide advertir que la determinación segunda no remite a la realidad. Devolver el abstracto a la realidad, es decir, declarar

45. Dicho brevemente: los abstractos son distintos. Sentar la distinción entre abstractos es declarar que ninguno es todo lo pensable, o que la capacidad de pensar objetivamente no es agotada al pensarlos. De acuerdo con esa declaración, se destaca, se objetiva, la idea de totalidad como distinta de los abstractos, y *justamente esa distinción es la negación*. Con la negación se piensa lo general, no los abstractos, pues lo general se piensa al pensar que los abstractos no son todo lo pensable. Para destacar esta distinción se dijo que la iluminación habitual de las ideas generales es el símbolo de la *deidad*.

que el abstracto no es el conocimiento acabado de la realidad, ha de distinguirse de la declaración dirigida al abstracto según la cual el abstracto no agota la capacidad de objetivar. ‘Convertir’ el abstracto en hecho no es progresar hacia la realidad, sino versar sobre él y no pasar más allá. El tercer sentido del hecho no es un progreso desde el abstracto, salvo en términos de generalización. A su vez, la generalización vuelve sobre el abstracto no en el modo de un progreso en su conocimiento, sino dejando tal progreso en suspenso al versar sobre lo dado por supuesto no pensándolo otra vez, sino como bloque puntual, como determinación opaca.

d) Pasaré a la coordinación del cuarto sentido del hecho. El cuerpo propio es el hecho que no aparece, o no se destaca, al pensar. Más bien al revés: el cuerpo propio permite que el objeto sea lo destacado. Respecto del cuerpo propio el objeto es lo único y deja al hecho incólume. Por eso dije: ‘sin hecho no *hay*’. Trataré de aclarar esta expresión.

Cabe decir que si el hecho no aparece ‘está debajo’ del límite mental. Sin este ‘estar debajo’ no *hay*. Así pues, en primer lugar, el hecho aparece fuera del objeto (primer sentido); en segundo lugar, el hecho aparece supuesto (tercer sentido), en tercer lugar, el hecho ‘está debajo’ y no aparece (cuarto sentido). El cuerpo enteramente prescindido al pensar es el cuerpo como hecho. Prescindir, claro está, no es aniquilar ni tampoco una modificación que tuviera lugar en el cuerpo.

Es posible hablar de ‘un hecho que no aparece’ sólo si *hay*: ese hecho ‘está debajo’. No es correcto decir ‘es un hecho que *hay*’: hay no se confunde con el hecho; ‘estar bajo el límite mental’ no significa *hay*, ni tampoco ‘no *hay*’. ‘Un hecho está debajo’ significa: ese hecho es imprescindible y, a la vez, completamente prescindido —pues no aparece—. La pregunta ¿porqué *hay* y no, más bien, no *hay*? está mal planteada. Por lo pronto, el objeto es infundado, exento; además, si *hay*, ‘bajo el límite mental’ está un hecho.

El objeto se anula sin el hecho o si se confunde con él —si el hecho ‘no está bajo el límite mental’—. Insisto, con el límite mental es compatible un hecho que no aparece: lo que aparece es el objeto. Más aún, se observa un influjo del hecho en lo pensado. Las observaciones son conocidas: intermitencia del pensamiento consciente, sueño. Al parecer, el pensamiento es constreñido por el cuerpo propio. Con todo, estas observaciones son marginales al cuarto sentido del hecho. Nadie ha visto el influjo del hecho en el objeto. La incomprensibilidad del influjo es el enigma del no aparecer el hecho si hay objeto. Repito, es enigmática la incomparecencia del hecho en lo pensado al formular la hipótesis de un influjo. La hipótesis indica el lugar de la aparición del hecho influyente, a saber, el objeto

mismo. La hipótesis no se cumple, y por eso se dice que el hecho no aparece —no aparece donde debería aparecer según la hipótesis—. El hecho condiciona —indirectamente se observa su influjo—, pero el condicionamiento es incomprensible. Se habla a veces de paralelismo psíco-físico, lo que no pasa de ser un modo inadecuado de formular tal incomprensibilidad, la cual sólo sugiere la ausencia de omnitud objetiva. Esta ausencia se nota si *hay*: el hecho o su influjo no se ve en el objeto o como objeto. El cuarto sentido del hecho es claramente distinto del primero y también del tercero, y en ello estriba su carácter enigmático.

Es enigmático retroceder desde el objeto pensado a un hecho debajo de él, pues el objeto ya está dado. La expresión 'influjo del hecho en el conocimiento' carece de sentido: irreductibilidad del hecho. Las expresiones 'el hecho es inteligible' y 'el inteligir lo es de hecho' carecen también de sentido: irreductibilidad del hecho. La expresión '*hay* sin hecho' es inadmisible: irreductibilidad del hecho. En suma, el hecho no está en el objeto, pero tampoco falta. El primer sentido del hecho es una extrapolación del límite mental. El tercer sentido del hecho es la determinación de la idea general. La irreductibilidad como cuarto sentido del hecho significa dualidad coextensiva del límite con el hecho que no aparece[46].

Ahora bien, si el hecho no influye en el objeto, o no va a parar en él, y si su falta significa no *hay* (sin hecho no *hay*, aunque no influya en el objeto), ¿a dónde va el hecho si falta? Lo pensado no va a parar a ninguna parte si el hecho falta: simplemente se desvanece. La cuestión del influjo del hecho se reduce a su falta. ¿Qué significa faltar para el hecho? La respuesta indica, en definitiva, la muerte.

Lo enigmático de la facticidad ha de notarse, sin encararse objetivamente con el cuerpo, como lo infactible por el pensar, o como la organización que puede deshacerse. Des-hacerse una organización indica un hecho si éste puede faltar. *La falta es la muerte*. *Mientras* no ha ido a parar, el cuerpo es un hecho. La muerte no es la nada, sino la falta de este hecho —el cuerpo—. La muerte no es un hecho aparente, sino la falta de un hecho. Esa falta desvanece la objetividad.

46. Es falsa la interpretación cerrada de la coextensión de la presencia mental con el hecho (segundo sentido del hecho). Este sentido del hecho es inadmisible porque es incompatible con la posesión operativa del objeto pensado. No cabe una intrusión, un influjo, del hecho en el conocimiento sin la destrucción del conocimiento. Por eso, las observaciones acerca del influjo del hecho remiten al cuarto sentido del hecho, que es enigmático. Pero como sólo hay en el modo de una irreductibilidad al hecho, el cuarto sentido del hecho no puede faltar. No por irreductible el hecho es menos necesario: sin cuerpo propio es imposible el pensamiento objetivo. Así pues, 'estar debajo' significa no faltar. El abandono del límite es importante, entre otras cosas, por mirar más allá de la necesidad del hecho.

La muerte es la falta de lo que no falta; *por eso ahora no se nota esa falta*. De esta manera la expresión 'sin hecho no *hay*' indica el límite. Al cuerpo no le falta la muerte. Ir a la muerte es deshacerse, no ir a alguna meta. La muerte para el pensar es el cese del conferir, es decir, el cese del límite mental.

El cuarto sentido del hecho es la pura correspondencia o coextensión con la unicidad; pero esa correspondencia no es un paralelismo (psicofísico). El cuerpo como hecho imprescindible es incomprensible, enigmático y no destacado: no aparece. Lo imprescindible que no aparece se ha designado como un 'estar bajo el límite mental'. Por eso se habla también de ir a parar a la muerte. En el 'ir a parar' lo que cesa es el límite mental: la muerte es para el límite. Por eso, el cuerpo es el hecho en orden al cual la insuficiencia del límite sólo se nota como falta posible de un hecho.

El cuerpo propio es el hecho cuya falta es relevante. Los otros sentidos del hecho aparecen, se destacan, de modo que no son susceptibles de un faltar relevante. La muerte como falta de un sentido del hecho indica una correspondencia *coextensiva* del cuerpo con el pensar, enigmática o no aparente, susceptible de falta.

Ésta es la tesis: la muerte *es debida a que hay*[47]. Morir no significa no ser, sino no *hay*. Puesto que sin hecho no hay, la muerte —la falta del cuerpo— es un castigo. El castigo consiste en el cese de la posesión de objeto. El cuerpo no es la cárcel del alma, más bien al contrario, la falta del cuerpo es un castigo: el hombre es castigado a perder el mundo y a dejar la historia[48].

2. *Interpretaciones de la muerte*

La tesis sobre la falta del cuerpo propio contrasta con otras interpretaciones de la muerte. Señalaré algunas de ellas.

1ª) La primera es propia del realismo materialista, que confunde el hecho y el ser. Entendida en términos de ser, la muerte es el término de nuestro ser de hecho: si soy, no es la muerte; cuando sobreviene la muerte, no soy. La muerte no me importa, pues me excluye y la excluyo. O bien:

47. Esta tesis no atribuye carácter causal al límite mental. Siendo el cuerpo imprescindible para pensar abstractos, el pensar no remedia la contingencia del cuerpo en el cuerpo como tal.

48. Desde luego, después de la muerte la intelección no se anula; por eso es muy importante el conocimiento habitual.

vivir no es morir; morir no es vivir. Así pues, la muerte no es una pérdida, sino la pura extinción. Este materialismo no entiende el pensar, o de un modo más sutil, confunde la posesión cognoscitiva con el ser: la desposesión es el no-ser; o tengo el mundo o no tengo; si no tengo, no soy.

2ª) Para Platón el cuerpo es la cárcel del alma. Libre del cuerpo por la muerte, el alma viaja al mundo de las ideas. Es el alma como idea, o la idea de alma. La tesis sostiene justamente lo contrario. Ni el alma es una viajera cósmica después de la muerte, ni la muerte deja idea alguna. Platón confunde lo que *hay* con el alma.

3ª) La muerte es la clave de la organización del tiempo en la historiología hegeliana. La interpretación del tiempo como equivalente al elemento de la lógica —el tiempo como negación en general— permite hablar de resurrección. El espíritu es capaz de aguantar la muerte, de darla y de recuperarse. La recuperación es la posesión absoluta según la cual la historia es racional[49]. Si frente a Platón se sostuvo que la muerte es la pérdida del mundo, frente a Hegel se sostiene que la muerte es el dejar la historia: en la historia se pierde dejando[50].

La infinitud negativa del tiempo como acción infinita es una elaboración de la crisis juvenil en la cual Hegel vislumbra, como experiencia crucificante, un despojo desde el cual interpreta la muerte de Cristo. Por eso, para Hegel la muerte se da: existe el acto de dar muerte y este acto es, indiscerniblemente, humano y divino. La noción hegeliana de Viernes Santo especulativo comporta la interpretación negativa de la muerte, es decir, una confusión entre los diversos sentidos del hecho, cuya coordinación ha mostrado que el tercer sentido no es el más importante.

4ª) Heidegger entiende la muerte como el fin de mis posibilidades, es decir, del futuro temporal. Si el tiempo es ek-stático, la muerte ya está ahí; el fin de las posibilidades es el fin de mi posibilidad de ser. Si la muerte es propiamente mía, y, a la vez, el fin de la posibilidad, yo soy responsable de mi finitud. Nadie me suple en la muerte, nadie puede morir por mí; como fin de la posibilidad, la muerte pertenece a su mismo orden: es la posibilidad pura y por eso siempre ya estoy presto para morir, o al borde de la muerte, y la vivo de acuerdo con esta inminencia: la inminencia de la anulación de cualquier otra posibilidad por la posibilidad en cuanto tal.

Como se ve, el planteamiento de Heidegger se encuadra en el enfoque especulativo de la lógica modal. La contribución más poderosa al respecto

49. Como ya he señalado, la pérdida de lo actual es característica del tiempo histórico, y su recuperación no es definitiva.

50. Lo dejado es lo que deja de ser actual; por tanto, lo actual no posee valor absoluto.

es obra de Leibniz. La unificación de las tres nociones modales positivas —necesidad, posibilidad y existencia efectiva— es llevada a cabo por Leibniz a partir de una exégesis temporal de la noción de posibilidad. Lo enteramente posible es necesario porque no puede no ser posible y, por tanto, existe. Poder no ser significa no ser en algún tiempo. No poder no ser significa todo el tiempo como equivalente a la pura posibilidad. Lo enteramente posible es el tiempo entero: en un tiempo limitado no todo es posible. Al asegurar la necesidad con la entera posibilidad, el tiempo entero engloba la existencia, es decir, la tercera noción modal. El tiempo entero es la edición de la posibilidad total.

Heidegger no acepta la conversión de todo lo posible con lo pensable porque atribuye la necesidad a la pregunta que interroga por el sentido del ser, y esto quiere decir que todo lo pensable no está dado como posible. El tiempo pasa a entenderse como el horizonte de la comprensión, de manera que al ser la posibilidad una de las dimensiones del tiempo se excluyen las nociones de 'posibilidad total' y de 'tiempo entero'. La posibilidad temporal es la finitud de la posibilidad. Esta finitud es señalada por la muerte, es decir, por lo más posible. Si yo soy responsable de la finitud, la libertad se define como la resolución de aceptar la finitud.

La tesis que propongo acerca de la muerte no es especulativa ni lógico-modal. Sin duda, la muerte es el fin de las posibilidades —dejar la historia—, pero tales posibilidades son factivas, finitas de suyo, y presuponen la dación del objeto, es decir, el conferimiento del límite mental. La inminencia de la muerte no debe confundirse con la muerte; la vivencia de la muerte no es la muerte. La noción modal de existencia no es el sentido del hecho que aquí se intenta dilucidar. La organización del tiempo humano es un tema ético, por completo distinto del solipsismo de Heidegger[51].

5ª) Desde una perspectiva más usual cabe alegar que el cuerpo propio es un cuerpo vivo, no un hecho. La muerte es el fin de la vida: lo muerto no vive. ¿Cómo no entender la falta de vida como falta de algo? Morir es una pérdida sin más: la pérdida de la vida. Por otra parte, la muerte es debida a procesos y a causas definibles físicamente: enfermedades, accidentes, etc. Además, el alma es inmortal, lo que no parece compatible con el cese de la posesión de objetos.

Los anteriores reparos son poco precisos. Vivir es actividad: praxis y hábito. No se posee la vida, sino que se posee viviendo. Vivir es poseer —o desear—, pero al vivir se posee cualquier cosa menos la vida. En todo caso, tal vez sea posible vivir sin poseer, nunca poseer sin vivir. Vivir sin

51. El solipsismo no permite entender la recuperación de la posibilidad.

poseer es no conferir la posesión; en tal caso nada está dado. Admitir un estatuto objetivo —algo dado— sin actividad posesiva es lo característico del planteamiento especulativo moderno, diferente en este decisivo punto del clásico. Así pues, ‘poseer cuerpo’ es una expresión por dilucidar; de momento quiere decir: se posee de acuerdo con operaciones cuyos principios son facultades orgánicas. Estas operaciones son capaces de conferir alguna posesión, pero desaparecen junto con lo poseído, por lo cual no pueden ser castigadas como la intelección —que se mantiene habitualmente—. Castigar el cuerpo es azotarlo, mutilarlo, destruir facultades orgánicas, etc.

El cuerpo propio puede llamarse hecho en atención a las operaciones intelectuales. Según esto, se dice que *hay*, o que se obtiene —objeto—, y no que se posee cuerpo. El pensamiento no posee el cuerpo, pero asimismo no posee sin cuerpo, o si el cuerpo falta. Si esta correspondencia no se admite, o no se tiene en cuenta, no cabe hablar de cuerpo propio como un sentido peculiar del hecho, pues desde ningún otro ángulo de consideración se perfila esa noción. Sin duda el pensamiento objetivo se relaciona con las objetividades sensibles, las cuales no son hechos, sino formas. Esta relación es un tema epistemológico que se abordará enseguida. De momento, basta señalar que la relación del pensar con objetividades sensibles no implica la presencia de éstas[52].

Sin embargo, el cuerpo propio sigue siendo un enigma en orden a las objetividades sentidas, pues en ellas tampoco el cuerpo aparece. Pero dicho enigma no es notado por la sensibilidad: la cuestión de la facticidad se formula en orden al objeto pensado. Admitir que los objetos sensibles están empíricamente dados es una consecuencia del planteamiento especulativo. La noción de verdad de hecho o de incomprensibilidad lógica de la sensibilidad —imposibilidad de deducirla— es, en todo caso, asimilable al tercer sentido del hecho, pues la sensibilidad aparece. La noción inversa: el pensamiento deriva de la sensibilidad y, siendo ésta empírica, el pensamiento también lo es, se asimila al segundo sentido del hecho.

Por otra parte, si el cuerpo es un hecho en cuanto que se piensa, se ha de concluir que el pensamiento *cambia* el cuerpo de la manera más drástica: es el cambio del cuerpo a hecho incomparecido. No es ésta la única modificación de que el cuerpo es susceptible, pero sí la única que no es una formalización suya. Por consiguiente, la muerte indica que el alma humana no es solamente la forma del cuerpo.

52. La posesión objetiva a cargo de praxis de facultades orgánicas es ‘más débil’ que la intelectual.

E. El cuerpo humano en la cuarta dimensión del abandono del límite mental

La vida humana depende de la persona viviente de la que es propio el carácter de *además*. De acuerdo con esto se puede decir que la vida corpórea en el hombre es siempre reforzada, es decir, asimilada a la manifestación manifiesta, que es la vida del espíritu. Cualquier dimensión vital del hombre se describe de acuerdo con esta estructura dual: manifestación que manifiesta y se manifiesta. La vida humana es manifestación manifestativa. La realidad del alma es habitual. Dicho hábito es la sindéresis. Estas observaciones deben ponerse de acuerdo con la descripción del cuerpo como cuarto sentido del hecho.

Vida espiritual significa vida que refuerza la vida corpórea —recibida—. Y esto comporta que el alma no es sólo forma del cuerpo, sino fin suyo. El espíritu se inspira en el cuerpo y lo organiza de modo global. Esta organización es muy intensa porque el espíritu es un fin superior a la causa final física. Esta superioridad es tenida en cuenta por la cuarta dimensión del abandono del límite mental al subrayar los distintos tipos de organización.

El cuerpo humano está vivo en tanto que procede de los padres. Los padres lo son del hijo en tanto que la paternidad y la filiación designan personas. El hijo no puede serlo sin *alguien* que lo genere. El hijo se asimila a la aceptación y el padre no es padre de persona si aquello que da no es aceptado. Pero la generación es azarosa porque viene del cuerpo, y el cuerpo de una persona es único: a otro cuerpo correspondería una persona distinta.

Según todo esto, la relación entre persona y cuerpo tiene que ser muy estrecha, y por tanto, en el orden de la esencia la persona tiene que añadir[53]. Solamente de esa manera —añadiendo— la esencia de la persona se hace con la vida que viene de los padres. El cuerpo propio es un hecho que, de antemano, está vivo: generado por los padres. El hijo añade vida a las células sexuales, que están vivas, para que sean vida propia: cuerpo de un alma.

En suma, la vida corpórea procede de los padres y su refuerzo del hijo. Si el crecimiento de la vida dependiera de los padres, la esencia

53. La relación con los padres también es muy estrecha y se extiende desde la generación a la educación.

humana no se podría entender como manifestación de la persona. Ese refuerzo puede entenderse ‘cibernéticamente’ como aprendizaje. La vida aprende en cuanto que es del hijo. Esto significa que la organización del cuerpo humano es un dinamismo reforzado, y en este sentido levantado sobre la ocurrencia física. A esto algunos filósofos lo llaman diferencia entre el estado de equilibrio y el estado de movimiento. El cuerpo humano está vivo según una *organización sincrónica*.

De acuerdo con esto, la esencia humana es temporal de dos maneras: a) según el alma, desde el presente al futuro; b) según el cuerpo, desde el antes al presente. La *sincronía* es esta última temporalidad: la que va desde el retraso puro hasta el presente. El ejemplo más claro de sincronía lo proporciona el espacio imaginado, que se dilata en todas sus direcciones[54].

Según lo descubierto por la segunda dimensión del abandono del límite mental, la sincronía es cierta disminución del influjo de la causa material —a la que se debe el retraso físico— y de la causa eficiente, que es debida a una mayor organización de la causa formal[55]. En los objetos de la sensibilidad externa la sincronía se advierte siguiendo la distinción entre sensibles propios y comunes. Esta distinción clásica es, desde luego, un reconocimiento de la complejidad de la organización somática[56].

54. Tal espacio, como se ve, no es perfectamente actual, puesto que no se acaba de objetivar. La noción de espacio imaginado *rígido* sólo es válida en distancias cortas. La discusión de la teoría de la relatividad no debe olvidar esta observación.

55. Esta disminución del influjo de dos causas es reconocida en la explicación clásica de la objetividad sensible: noción de *especie impresa*, y en la imaginación *especie retenta*, que vienen a ser un cierto ajuste entre el sobrante formal y una causa formal externa. El mayor protagonismo de la causa formal se suele llamar hiperformalización. La hiperformalización aumenta cuando el fin organizador es superior a la causa final. De acuerdo con esto, el perfeccionamiento del cuerpo puede ser muy intenso. Recuérdese la distinción paulina entre cuerpo animal y cuerpo espiritual.

56. La distinción entre las potencias espirituales y las sensibles reside en que estas últimas no dejan de ser potencias activas; en cambio, las espirituales son completamente pasivas por estar libres de causalidad física. De todas maneras, las potencias sensibles imitan la pasividad con lo que se llama inhibición.

La interpretación kantiana del objeto pensado no tiene en cuenta la disminución de lo material y eficiente en el objeto sensible. La noción de esquema trascendental olvida que cualquier imagen es sincrónica.

Lo que he llamado *funciones práxicas* —nutrición, reproducción y crecimiento— son, por decirlo de algún modo, burdamente sincrónicas, debido a que en ellas influye la causa eficiente. Por eso, la interpretación activa del objeto puede llamarse *trófica*.

F. LA RECEPCIÓN DEL CUERPO

La primera dualidad esencial es la formada por la sindéresis y la potencia espiritual, es decir, es una dualidad acto-potencial, de la que dependen, por suscitación o constitución, las demás dualidades esenciales —operaciones y hábitos adquiridos—. De manera que, desde ciento punto de vista, la esencia humana es una iluminación hacia abajo, y desde otro cierto punto de vista, es ascendente: las dualidades siempre se pueden ver hacia abajo y hacia arriba. Hacia abajo en tanto que el miembro inferior depende del superior y hacia arriba en tanto que el inferior es mejorado por el superior[57].

La infinitud de las potencias pasivas *se marca* en los actos. Por eso se puede hablar de universalidad y de generalización. A su vez, los hábitos adquiridos son más altos que las operaciones[58]. Por encima de los hábitos esenciales están el hábito de los primeros principios y el hábito de sabiduría[59].

El hábito de los primeros principios depende de la transparencia intelectual, y es una concentración de la atención que no termina, sino que se mantiene en cuanto su dirección la marca el acto de ser extramental. Encontrar actos de ser es un tipo de co-existencia.

A su vez, la sindéresis es un hábito dual, cuyos miembros inferiores son las dos potencias espirituales. Pero sin el hábito de los primeros prin-

57. La dualidad de acto y potencia es característica de la esencia humana, y alcanza al cuerpo al que refuerza. Dicho refuerzo es final, es decir, una disminución mayor o menor de la causa material y de la causa eficiente, y una concurrencia de causas formales que no comporta corrupción.

La sindéresis es dual con la potencia intelectual y con la voluntaria porque sin potencia no caben los actos esenciales, los cuales no emergen de la nada. Dichas potencias se caracterizan por la infinitud. Por eso, la potencia intelectual se describe como *tabla rasa*.

58. Con los hábitos es posible dar cuenta del planteamiento de Bergson, es decir, de la distinción entre el conocimiento intuitivo —instintivo— y el intelectual. Bergson llega a indicar correctamente la mismidad del límite, pero no lo abandona, sino que sienta un contraste definitivo entre la intuición y el conocimiento racional.

59. Por encima de estos hábitos innatos cabe hablar todavía de los hábitos infusos, los cuales son coronados según la teología de la fe con los dones del Espíritu Santo. Respecto de ellos puede decirse que todos los hábitos innatos de la persona humana son potencias obedienciales, pero es mejor decir que el influjo de Dios no anula lo humano. Al ser investido por lo divino, el hombre no deja de ser activo; esa actividad se suele entender con la noción de *instrumento*. En los hábitos infusos el actor principal es el Espíritu Santo y la actividad humana es habitualmente cooperante.

No es descabellado sugerir que la sindéresis puede ser elevada por encima del hábito de los primeros principios.

cipios, la sindéresis es imposible. Sin la generosidad de la persona, la esencia humana no es viable.

La sindéresis es una dualidad acto-potencial, donde el miembro superior es, a su vez, dual: suscitante o constituyente. La palabra *sindéresis* es apropiada porque significa *atención vigilante*. En cambio, con el hábito de los primeros principios no se vigila el ser: no es correcto decir que el hombre es el pastor del ser. En cambio, la persona humana sí que 'pastorea' su esencia. Por eso se puede hablar de primeros principios prácticos. En suma, la atención vigilante comporta el redundar de la concentración atencional; de manera que la sindéresis depende de la persona a través de un filtro, que es el hábito de los primeros principios. En cuanto que la sindéresis va hacia abajo vigila y organiza. Las potencias son requeridas para que el suscitar o el constituir no sean creaciones.

Como ya se indicó, no cabe que los actos suscitados saturen la potencia, pues como actos actuales o detenidos marcan el ejercicio limitado de la potencia. En cambio, de la voluntad no se puede decir lo mismo. El carácter constituyente de *querer-yo* significa que el primer acto voluntario satura la voluntad; por eso describo el *simplex velle* como la elevación de la voluntad a acto, es decir, como la iluminación de su verdad. Por tanto, el *simplex velle* como elevación de la potencia a acto todavía no se puede entender como tender: el *simplex velle* no está dirigido con precisión a ningún bien, y es un exordio del amor. Asimismo, el bien como intención de los actos tendentes es un trascendental respaldado por el amor. A diferencia de los actos de la inteligencia, debe existir un último acto voluntario. Que los actos voluntarios no sean actos detenidos sólo puede deberse a que están respaldados por la estructura donal de la persona; por lo que marcan también un tipo de co-existencia: el bien trascendental ha de ser personal.

La semejanza del *querer-yo* con el hábito de los primeros principios es la alteridad del bien, y su dependencia de la persona estriba en que el amor es el tercer elemento de la estructura donal. Lo voluntario señala la confluencia del depender de la persona y del hábito de los primeros principios[60].

Se excluye que la esencia humana —inmortal— sea subsistente. Las razones de esta exclusión son varias. La más importante reside en la distinción real de la persona humana con su esencia. Además, si la esencia

60. En tanto que lo voluntario es *amor* depende de la persona y en tanto que es *intención de otro* depende del hábito de los primeros principios. Repito que los actos voluntarios no son actos detenidos, sino que les es propio un carácter creciente que reside en querer-querer-más. Pero sólo se puede querer-querer-más en orden a personas.

humana fuera subsistente podría funcionar sin el cuerpo. Pero la falta del cuerpo conlleva la muerte. Sin el cuerpo, la esencia humana no es completa. En tercer lugar, la esencia no es hipostática porque su unión con el cuerpo no es meramente accidental.

La esencia espiritual se distingue, con todo, del cuerpo y ello comporta por un lado que el cuerpo no es susceptible de dualidades, y por otro, que no existen hábitos corpóreos en sentido estricto.

Del alma y del cuerpo

En la dualidad alma-cuerpo, el cuerpo lo es en tanto que recibido. Este difícil asunto se debe enfocar desde el tiempo. La recepción es algo así como un conato de vencer el retraso del tiempo físico. Recibido por el alma, el cuerpo ya no es retraso, sino que se orienta hacia la presencia. Por eso, la presencia es la guarda de la esencia en tanto que el cuerpo es recibido. La esencialización del cuerpo saca al cuerpo del retraso al conectarlo con la presencia. De manera que el cuerpo humano es físico sólo hasta cierto punto, es decir, en cuanto no llega a vencer del todo el retraso.

La presencia mental es la guarda de la esencia en tanto que la esencia no puede mezclarse con lo físico. Pero a la vez el cuerpo está venciendo el retraso en tanto que se orienta a la presencia. Por eso deja de depender definitivamente del fin del universo —como marca la resurrección de los cuerpos—.

El cuerpo es el conato no fracasado de ser algo más que una sustancia intracósmica: es el esbozo inicial del alma, es decir, el modo como se vence el retraso sin ser un espíritu[61]. Así pues, se debe examinar de qué manera el cuerpo es necesario para la esencia humana. Ya hemos indicado que el cuerpo es antes que la presencia, puesto que es recibido[62]. La esencia se extiende desde la presencia al futuro —la persona es la no desfuturiza-

61. La palabra esbozo se toma de la pintura. El cuerpo es sólo boceto en tanto que no deja de ser enteramente concausal, sino que es una concausalidad orientada, por recepción, a la presencia. El esbozo de la ideas se da en el cerebro, en el cual son complejidades parti-unitivas, menos amplias que el objeto menos amplio —que es el abstracto—. Por eso se ha dicho también que el objeto abstracto articula los objetos de la sensibilidad interna. De manera que la abstracción guarda la esencia. En cambio, el concepto, el juicio y la operación de fundar no guardan la esencia, porque son precedidos por hábitos adquiridos. Paralelamente, la pugna empieza por el concepto, pero no por la abstracción.

62. De esta manera empieza a aclararse el enigma del cuarto sentido del hecho.

ción—. La extensión del presente al futuro marca el crecimiento esencial. El pecado es, como también hemos indicado, una obsesión por encontrar que detiene el querer-querer-más. El cuerpo excluye la subsistencia porque tiene que ver con el *antes* —físico—[63].

Añadamos las siguientes precisiones: a) el cuerpo va hacia la presencia. Esto se explica porque la presencia es poseedora de fin.

b) Si se tiene en cuenta la causa formal, la superación del *antes* físico por parte del cuerpo se entiende con la noción de *sobrante formal*, que marca una coincidencia de formas, sin corrupción. A esto también se le puede llamar *hiperformalización*.

c) El cuerpo es recibido en tanto que tiene que ver con la presencia sin pugnar con ella. Esto nos remite a la abstracción y a la prosecución generalizante.

d) Así pues, dicho brevemente, de presencia hacia delante —hacia el futuro— se encuentra el crecimiento de la esencia humana. Desde atrás —antes temporal físico— hacia la presencia se encuentra el crecimiento del cuerpo. Por tanto, el cuerpo humano es incapaz de orientarse hacia el futuro. Las operaciones intelectuales que tienen que ver con el cuerpo son la abstracción y las ideas generales; porque en esas operaciones la presencia mental no se manifiesta. A su vez, el cuerpo va del antes físico a la presencia en tanto que conato de presencialización. Este conato no es un intento vano, sino lo que he llamado *sincronía*. El cuerpo humano tiene que ver con el alma según la presencia, es decir, en tanto que se organiza sincrónicamente más allá de la confluencia de las causas. Por eso, se puede distinguir el cuerpo humano del universo, y entenderlo como el sector del universo caracterizado por la recepción como intento de presencialización. Por tanto, la segunda dimensión del abandono del límite mental es precedida por la recepción del cuerpo humano y no versa temáticamente sobre él.

e) El cuerpo humano tiene razón de parte. Esto es lo que le distingue de lo actual, que no puede serlo por partes. El cuerpo humano tiene razón de parte desde la esencia, de manera que no es suscitado ni constituido por la sindéresis, sino recibido. Dicha recepción es el conato de presencialización; paralelamente, la presencia mental guarda la esencia que va del presente hacia el futuro. El cuerpo se destaca del universo de acuerdo con su orientación a la presencia. Por eso, las descripciones propuestas de los temas de la segunda dimensión del abandono del límite mental deben revi-

63. La vida recibida es previa a la esencia humana, que la recibe y la eleva.

sarse cuando se trata del cuerpo humano[64], es decir, conviene precisar de qué modo es con-causal el cuerpo humano.

f) En cuerpo humano no es conceptual —o *unum in multis*—, es decir, una bicausalidad regida por una causa eficiente extrínseca. Es una complejidad parti-unitiva, no relacional, sino concreta. *Concreto* aquí significa que su amplitud es inferior a la presencia abstracta, a la que he llamado *articulación del tiempo*. Lo que va del *antes* a la *presencia* no es una articulación del tiempo, sino una organización por partes o de partes. El cuerpo vivo no es uno en muchos, sino uno según partes o uno que organiza sus partes. Mientras que el universal es la concausalidad forma-materia regida por la eficiencia, el cuerpo es uno según un progreso de las partes, como progreso que nunca está terminado. Por otro lado, las partes unidas no son homogéneas, sino muy diferentes. Además, esas partes son dinámicas, no estáticas[65].

La orientación del cuerpo humano hacia la presencia al no estar terminada nunca del todo, tiene que ser una organización por partes. El cuerpo vivo es una potencia activa muy peculiar, pues se tiene que dividir para ser dinámico. Además, como acabo de decir, esas partes son dispares. El cuerpo es parte-unitivo o re-unitivo. El cuerpo no ofrece dualidades internas, pues para él, las dualidades serían divisiones. Al ser el cuerpo una partición unitaria, sin separación, no puede ser dual. Esto equivale a decir que en el cuerpo no hay hábitos.

Las dualidades son propias del espíritu humano. El cuerpo es infradual en tanto que está orientado a la presencia; por eso es unitivo de partes, o sea, distinguido en partes sin división: uno *en* partes diferentes, no uno *en* muchos iguales. Esto es un proceso hacia la *presencia* porque ni el uno es anterior a las partes, ni las partes anteriores al uno, sino que las partes son la potencia dinámica del uno. Se trata de una diferencia unitaria —organizada— de partes. La unidad del código genético se puede entender así. Si se admite que el código genético está entero en cada célula, y asimismo que cada célula es una parte de la unidad del código genético, empezamos a entender que la función uni-multiplicadora es diferencial, y da lugar al crecimiento orgánico.

Seguramente, el órgano más complejo es el sistema nervioso central, el cual también se puede entender como el órgano en el cual el sobrante formal es mayor y donde culmina el esbozo de la presencia que es la *sin-*

64. Véase al respecto el Tomo IV de mi *Curso de teoría del conocimiento*.

65. La muerte se debe al límite porque el cuerpo nunca alcanza la presencia mental; si la alcanzara, no moriría.

cronización. En el cerebro la recepción comporta transmisión, lo que equivale a decir que su organización es tanto temporal como formal, como se recoge en la noción de sobrante formal[66].

La repercusión del alma en el cuerpo reside en la recepción, la cual se puede ver desde el punto de vista del tiempo: es algo así como un conato de vencer el retraso, conato que es sumamente intenso cuando se orienta hacia la presencia. Así pues, la esencialización del cuerpo, lo saca del retraso al ponerlo en conexión con la presencia. De manera que el cuerpo humano es físico, sólo hasta cierto punto, es decir, deja de depender de la causa final del universo, lo que restringe la causalidad material y la eficiente[67].

Las nociones temporales a las que hemos recurrido son: el *futuro*, la *presencia*, y el *antes*. Del *antes* a la *presencia* está la *sincronía*. Otra noción temporal que no conviene confundir con el *antes* es el *pasado*, que tiene que ver, sobre todo, con la historia. La distinción entre *antes* y *pasado* permite distinguir la historia del universo. Lo susceptible de *pasado* es el mundo humano.

El universo no es susceptible de pasado, pero sí lo es el mundo humano, es decir, la objetividad pensada en tanto que es extrapolada por la acción. El pasado señala que el destino humano se separa tajantemente de cualquier término mundano, y por tanto, que el hombre no encuentra su destino en la historia, la cual, vertida en un dinamismo factivo es, tan sólo, una situación de la libertad.

66. El sobrante formal señala el predominio —indicado por Aristóteles— de la causa formal en el cuerpo; dicho predominio, que también puede llamarse *hiperformalización*, permite ampliar las partes potenciando el entorno. Conviene notar que dicha ampliación no tiene lugar en la función práxica nutritiva, y también que cuanto mayor es la diversificación formal, más necesaria es la sincronía. Podríamos describir esta característica de la vida corpórea como la ‘victoria’ de la unidad sobre la diversidad que hace suya. Es claro que dicha victoria es formal y que de otro modo sería forzada y, por tanto, ficticia.

67. Nótese que el sobrante formal de la imaginación humana se intensifica con lo que la filosofía tradicional llama *especie retenta*. Por eso el objeto sensible se dualiza entre una regla y una representación de ella. Sólo en la imaginación se puede hablar de representación.

EPÍLOGO

Al acabar de exponer el método propuesto, es aconsejable hacer algunas observaciones globales sobre él. Ante todo, sus relaciones con la teología. La primera y segunda dimensiones del abandono del límite mental se distinguen de las otras dos porque no necesitan de la teología. La más teológica es la tercera dimensión, cuya hegemonía sobre las otras tres —formulada como metalógica de la libertad— permite sugerir que la esencia humana está llamada a alcanzar el nivel de los otros hábitos innatos. La superioridad *post mortem* del hábito de los primeros principios sería propia del limbo.

He sugerido también la distinción entre la elevación de Adán y la cristiana, que es superior a aquélla. Esta segunda elevación permite la metalógica de la libertad, de acuerdo con la cual la libertad humana se distingue de la causalidad trascendental.

Me hubiera gustado formular una Cristología siguiendo dos líneas de investigación: una referida a la distinción entre la creación de la humanidad y su asunción, y la otra sobre la persona de Cristo. Para reforzar la maternidad divina sugiero que la asunción hace las veces de la creación, pues, en rigor, la humanidad de Cristo no es creada. Por tanto, no puede decirse que la persona de Cristo sea humana. Para que ello no comporte una disminución de su humanidad sugiero la noción de *esencialización del ser*. Pero estas dos líneas de la investigación quedan sin desarrollar.

Por último, haré algunas observaciones sobre lo que cabe llamar una ontología del abandono del límite mental, es decir, sobre su estricto alcance cognoscitivo. Ante todo, indicaré que el abandono del límite no es un

acto distinto que verse sobre los temas de los hábitos innatos, ya que entenderlo así da lugar a un proceso al infinito. Pero tampoco se puede sostener que el abandono del límite se identifique enteramente con dichos hábitos, pues el abandono es intermitente y los hábitos no. Así pues, la distinción del método propuesto con dichos hábitos ha de buscarse atendiendo a esta última indicación. Si se tiene en cuenta que el abandono se formula lingüísticamente, es preciso admitir que el método propuesto y el lenguaje son afines. Pero esto sugiere que metódicamente el abandono del límite mental es algo así como un resumen de los hábitos innatos.

Dicha concisión o abreviación es variable según los hábitos. En el hábito de sabiduría, significa la imposibilidad de alcanzar la intensificación de la luz transparente. En el hábito de los primeros principios significa la dificultad, bastante clara, de la advertencia del primer principio de causalidad. En la sindéresis, cierta ambigüedad en la atribución de las nociones de primer y segundo miembro al *ver-yo* y al *querer-yo*.

En este libro se acogen algunas investigaciones anteriores. En su primera parte, las cuatro tesis acerca del *yo*, fueron redactadas en 1972 en la primera versión de la *Antropología trascendental* que no llegué a publicar. La segunda parte tiene como antecedente una investigación acerca de la voluntad publicada con el título de *La voluntad y sus actos*[1]. La tercera parte recoge la crítica a la historiología de Hegel contenida en los dos apéndices de la primera edición de *Hegel y el posthegelianismo*[2].

Es obligado dejar constancia de mi agradecimiento a los amigos que me han ayudado a la redacción de la *Antropología trascendental*. Debo sugerencias muy interesantes a Jorge Mario Posada. El apoyo de Ángel Luis González ha facilitado el arduo trabajo que su publicación ha llevado consigo. A Juan Fernando Sellés por haberme proporcionado abundantes fuentes tomistas. Y a Salvador Piá Tarazona mi gratitud por su directa colaboración en la elaboración de esta obra.

Leonardo Polo

Pamplona, 25 de febrero de 2003.

1. *La voluntad y sus actos (I)* y *(II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50 y 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

2. *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985. La segunda edición corregida de este libro (Eunsa, Pamplona, 1999) no contiene los apéndices mencionados, pues se reservaron para la presente publicación.